Den

Christelige Dogmatik.

Fremstillet

af

Dr. K. Krogh-Tonning.

IV.

Gjenoprettelsen af Menneskets Livssamfund med Gud.

Andet Halvbind.

Christiania.
Forlagt af P. T. Mallings Boghandel.
1894.

Det Mallingske Bogtrykkeri.

Indhold.

Side.

Første Afdeling (Fortsættelse). **Om Gud.**

Cap. III. **Aandens Forhold til Frelsen.**

Guds Kirke 1

Fortsættelse. Det kirkelige Embede 71

Excurs (Udtalelser af Luther om Betingelserne for en legitim Naademiddelforvaltning) . . 112

Guds Ord.

A. Guds Ord til Kirken . . 125

B. Guds Ord ved Kirken i Almindelighed (Tradition. Symbol) 158

C. Guds Ord ved Kirken til den Enkelte. (Kirkens Nøglemagt) 174

Guds Sacramenter.

A. Om Sacramenterne i Almindelighed 204

B. Den hellige Daab 224

C. Den hellige Eucharisti . . 239

Anden Afdeling. **Om Mennesket.**

Cap. I. **Mennesket som Gjenstand for den gjenfødende Naade.** 290

Cap. II. **Objectiv Forløsning** 305

Cap. III. **Subjectiv Forløsning** 333

Excurs (Naadelæren og den stille Reformation) 343

Side.

Tredje Afdeling. **Om Samfundet.**

Om Livssamfundet med Gud i Almindelighed. Unio mystica 383

Cap. I. **Livssamfundet med Gud under Guds fornyende Virksomhed** 389

Cap. II. **Livssamfundet med Gud under det gjenfødte Menneskes Selvfornyelse** 399

Excurs. Den romerſk-katholske Lære om de gode Gjerninger (opera meritoria, supererogatoria et satisfactoria) , . . 417

Cap. III. **Livssamfundet med Gud i Fuldendelsen.**

Herliggjørelsens Væsen . 430

Herliggjørelsens Stadier 458

Kirkens Fuldendelse . . 494

Alphabetiſt Regiſter.

Sagregiſter 505

Perſonregiſter 535

Capitel III.

Aandens Forhold til Frelsen.

§ 40.

Guds Kirke[1]).

Som Faderen ifølge vor tidligere Erkjendelse er den Person i Gud, fra hvem vor Frelse udgaar, og Sønnen den, ved hvem denne Frelse bliver objectivt formidlet, saa er Aanden den Person i Gud, ved hvem den bliver os subjectivt tilegnet[2]).

Til Begrundelse heraf gaa vi tilbage til vor Erkjendelse paa den ene Side af vor syndige Fortabelses Væsen, paa den anden Side af Aandens Væsen. Fortabelsens Væsen er Tabet af det guddommelige, overnaturlige Liv i Samfundet med Gud; Fortabelsen er Døden[3]). Og for Aanden, Guds Aand, er det væsentligt at være Livets Aand, Princip for alt guddommeligt Liv og dermed da ogsaa for al Levendegjørelse[4]).

[1]) Cfr. Forfs. Kirken og Reformationen. Christiania 1892.
[2]) II, 179; 181; IV, 1; 114 ff.
[3]) III, 217 ff.
[4]) II, 222 f.; 252.

Den subjective Frelse for dem, der ere døde i Overtrædelser, kan kun tænkes som en Levendegjørelse, der som saadan maa blive et Verk af Livets Aand.

Aanden virker imidlertid normaliter ikke umiddelbart. Til den erhvervede Frelses Tilegnelse udkræves en ydre, synlig Institution, gjennem hvilken Aanden formidler vor Frelse.

Denne Institution er Christi ene, hellige, almindelige og apostoliske Kirke, de Christnes Samfund, hvori de af Christus indstiftede Naadens Midler forvaltes til Menneskenes Frelse ved det af ham dertil indstiftede apostoliske Embede, som til denne Virksomhed maa tænkes i Besiddelse af Aandens særlige Vejledning og Bistand gjennem alle Tider.

Uden Kirken som en af Aanden sat, uforanderligen bestemt og vejledet Institution, som i sin guddommelige Objectivitet er hævet over al menneskelig Vilkaarlighed, vilde der ikke gives nogen fuldt paalidlig, ufejlbar Formidling af vor Frelse.

For saa vidt er Kirkebegrebet et nødvendigt Postulat af Troen paa Guds Vilje til vor Frelse.

1.

A. Som Christne vide vi os frelste ved ydre, synlige Midler i Guds Aands Tjeneste. Men disse Midler

forvalter Aanden heller ikke umiddelbart. Dertil fornødiges en særegen *Institution*, sat og bestemt af Aanden. Denne Betragtning er af megen Vigtighed. Neppe nok gives der det Sværmeri, den Splittelse blandt Christne, som ikke hænger sammen med, at den Enkelte mener sig hensat i et Umiddelbarhedens Forhold til Aanden.

1. *Kirken* er den guddommelige *Institution*, ved hvilken Gud lader Frelsens Midler forvalte. Dette er det *Fundamentale* ved Kirkebegrebet. Det er derfor en fundamental Vildfarelse, at Kirken ikke først og fremst er Frelsesinstitutionen, sat til at indtage et formidlende Forhold mellem Gud og os, fordi — heder det — hvert enkelt Menneske har det store Privilegium at staa i et umiddelbart, af al „menneskelig" Mellemkomst uafhængigt Forhold til Gud. Men et Bevis for, at Kirken ikke indtager en Midlerstilling mellem Gud og Sjelen, vilde være et Bevis for, at den ikke er Kirken. Man er ikke opmerksom paa, at det er den *guddommelige, overnaturlige* Formidling, man fornegter under hint „Menneskeliges" Navn. Det er fuldkommen correct, naar Bekjendelsen betegner Kirken som en Institution til vor Frelse, „ved hvilken Gud gjør og taler alt."

2. Det Aandens Liv, som formidles ved Kirken, er *fælles* for alle dem, som lade sig indlemme i den. Kirken er de *Christnes Samfund*. Var den intet Samfund, da var Guds Frelsergjerning i Verden i et væsentligt Punkt forfejlet. Frelsen er bestemt, ikke blot for Individer, men ogsaa for den faldne *Slægt*, det menneskelige *Samfund*. Thi Synden er ikke blot Individernes, men ogsaa

Slægtens Synd. Fik Frelsen ingen Virkeliggjørelse i et Samfund af Frelste, da var den ingen fuld Oprejsning.

Men Summen af et Antal Individer er lige saa lidt et Samfund, som Summen af et Antal Lemmer er et Legeme. Den indre, organiske Enhed betinges ved Aandens fælles Liv, som forener Individerne.

Som Samfund er Kirken heller ikke en fri Forening i Kraft af menneskelig Vilje. En saadan vilde ikke være en fuldt ud guddommelig Foranstaltning. Kirken er et Product af Guds kirkestiftende Vilje.

Naar man har spurgt, om Kirken er synlig eller usynlig, da er dette Spørgsmaal hverken mer eller mindre fornuftigt, end om man vilde spørge, om Menneskket er synligt eller usynligt. Hvad der gjør os til Mennesker er jo vistnok egentlig ikke det synlige Legeme, vi have tilfælles med andre Væsener, men den usynlige Sjel. Men vi slutte dog ikke heraf, at Menneskket er usynligt. Kirken er tilvisse lige saa vel synlig som Menneskket. Den har en usynlig Sjel, Christi Aand og Liv. Men den aabenbarer sit indre Liv ved ydre, synlige Organer. — Begrebet „usynlig Kirke" indeholder egentlig en Selvmodsigelse. Man har herved villet forstaa Antallet af de sande Troende, der kun er kjendeligt for Gud. Men, som vi have seet, en Sum, et Antal er endnu intet Samfund. Kirken er efter sit Væsen et organiseret Samfund, hvad hin Sum af sande Troende ikke er eller kan være. Naar vi derfor betegne Kirken som synlig, udsige vi kun, hvad der ligger i dens Væsen som en Organisme, der giver sig Udtryk gjennem synlige Organer.

— Den uklare Tale om den „usynlige Kirke" har gjort særdeles megen Skade. Det viser sig i vore Dage, at man indbilder sig at kunne høre til den usynlige Kirke, hvilken man da holder for den sande Kirke, uden at høre til det synlige Kirkesamfund. Men det Usynlige, man søger, finder man ikke af den gode Grund, at en usynlig Kirke som saadan ikke existerer.

Ikke bedre faren er man, naar Forkyndelsen i Følelsen af, hvor vanskeligt man har for at hævde et concret Kirkebegreb, i dettes Sted anbringer Begreber som „Guds Rige", „Menigheden", „den levende Menighed" o. s. v. Begreberne dække ikke hinanden. Kirken er tilvisse et Guds Rige og omtales ofte i den hellige Skrift under dette Navn. Men Guds Rige er *mere*; det er et *videre* Begreb end Kirken, da det ogsaa omfatter Guds Aabenbaring i Naturen. „Menigheden" er for *snevert*, da det betegner Kirkens „menige" *Del*.

3. Vi have betragtet to væsentlige Momenter i Kirkebegrebet, hvorefter Kirken er en guddommelig *Institution* til Menneskenes Frelse ved *Forvaltningen* af *Naadens Midler*, og deruæst: den er *Samfundet af alle Christne*.

Man bliver i vor Kirkeafdeling gjerne staaende ved disse to Momenter som de *eneste væsentlige*.

Men der er et tredie Moment, som ogsaa er væsentligt og uundværligt.

Man bliver Trangen til en nærmere Bestemmelse var, naar man ud fra de hidtil givne Bestemmelser skal forsøge at besvare det Spørgsmaal: Hvor er Kirken? Kirken

nemlig i Erkjendelighed eller Synlighed, saadan som vi behøve den? Svaret kan kun blive: Hvor Naademiddelforvaltningen er, der er Kirken. Luther: „Die Zeichen, dabei man äusserlich merken kann, wo dieselbe Kirch in der Welt ist, sein die Tauf, Sacrament und Evangelium, und nicht Rom, dies oder der Ort. Denn wo Tauf und Evangelium ist, da soll Niemand zweifeln es seien Heilige da“ [1]). Men skulde det da virkelig være nok, at Naadens Midler forvaltes, uden Hensyn til, hvorledes de forvaltes, for at constituere Kirken? Nej, svarer Luther videre: „Die äusserliche Gestalt thut's nicht, sondern wo das Evangelium lauter und rein gepredigt wird, wo die heiligen Sacramente in ihrem rechten Brauch gehen“ — der er Kirken [2]). Vil man saa vide, hvilken Naademiddelforvaltning der er den „rette“, saa heder det, at det er den, der stemmer overens med Guds Ord i den hellige Skrift, der saaledes bliver Udgangspunktet for hele det kirkestiftende Arbejde i Verden, Kirkens egentlige Grundvold. Kirken er bygget paa Skriften. Det er nødvendigt at underkaste denne Sætning en Prøvelse.

Med den hellige Skrift menes ikke blot den gammeltestamentlige Skrift. Kirken, mener man, er bygget, ikke blot paa Propheternes, men ogsaa, og fremfor alt, paa Apostlenes Grundvold. Og ved Apostlene forstaar man her den apostolske Skrift.

---

[1]) Werke. Erl. 27, 108.
[2]) 6, 67.

Men den Mening, at Kirken er bygget paa den apostoliske Skrift, støder allerede an imod den Kjendsgjerning, at den apostoliske Skrift ikke var, da Kirken blev. Den er senere efterhaanden bleven til. Og Canon er først bleven bestemt af Kirken selv i Slutningen af det fjerde Aarhundrede. Det er saaledes en historisk Umulighed, at Kirken er grundet paa den apostoliske Skrift.

Ogsaa af en anden Grund er denne Antagelse en Umulighed. En Bog kan ikke i sin umiddelbare Objectivitet være Grundlag for et Samfund. Den kan jo ikke i ren Umiddelbarhed gjøre sit Indhold gjældende. Dens Tanker og Bestemmelser kunne alene hævdes gjennem en bestemt subjectiv Opfatning.

Skulde nu denne subjective Opfatning være den individuelle? Individerne komme til meget forskjellige Resultater med Hensyn til sin subjective Opfatning. Saaledes allerede med Hensyn til Canons Omfang. Luther forkaster Jacobs Brev, fordi han mener, at Jacob er i Strid med Paulus, og han foretrækker Paulus. Andre udstøde andre Skrifter. Nogle ville kun anerkjende en liden authentisk Kjerne i en Række af Skrifter. Og man nærer en Formodning om, at selv de ægte Partier have gjennemgaaet en tendentiøs Bearbejdelse. Og Fortolkningen af det, som bliver tilbage? Ja, den er controvers i højeste Grad. Man forsikrer, at den hellige Skrift er overordentlig klar og behandler den efter Princip om en overordentlig Uklarhed. Man erklærer, at Kirken maa bygges paa Skriftens Grundvold, men kan ikke paa nogen

Maade blive enig om denne Grundvold. Tanken om Kirkens Opbyggelse paa den subjective Skriftopfatnings Grund har ikke ladet sig realisere. Eller: Kirken har ikke ladet sig bygge alene paa Grundlag af den Bestemmelse, at den er de Troendes Samfund, i hvilket Naademidlerne forvaltes i Overensstemmelse med den hellige Skrift.

At Kirken er der, hvor den rette Naademiddelforvaltning er, dette er en Sætning, som først kan hævdes i Sandhed, naar den faar sit nødvendige Correlat i en anden Sætning, nemlig denne:

Den rette Naademiddelforvaltning er der, hvor Kirken er.

Dette er det tredie Moment, som behøves ved Kirkebegrebets Definition. Vi skulle nærmere søge at udvikle vor Mening.

Saa længe som den „rette" Naademiddelforvaltning kun bestemmes subjectivt, individuelt, ere vi i det Uklare og Uvisse med Hensyn til, hvor Kirken er. Den maa nødvendigvis ogsaa bestemmes objectivt. Forvaltningens Rigtighed bestemmes ikke blot efter, hvorledes den sker, men først og fremst efter, ved hvem den sker. Hvad det gjælder at vide er, om den er i de rette Hænder. Først deri ligger objectiv Garanti.

Den Sætning, at Kirken er bygget paa Apostlenes Grundvold, kan ikke betyde, at den er bygget paa deres Skrift. Vi have seet, hvorfor. Men den kan accepteres i den Betydning, at Kirken er bygget paa Apostolatet selv. Apostelcollegiet er selv den første Kirke og hele den følgende Kirkes rette, af Herren bestemte Grundvold. Vis-

hed om, at Naademiddelforvalningen er i de rette Hænder, have vi da, naar vi vide, at den er i Apostolatets og derefter i deres Hænder, som gjennem alle senere Tider have været og ere legitime Bærere af det apostolske Embede.

Dette er det faste Punkt, vi trænge til at blive os bevidste.

Apostlene have selv gjennem Ordination sørget for sit apostolske Embedes Fortsættelse, ikke i dets extraordinære Prærogativer, men i det ordinære Kirkeembede. Dette Embede kan efter den af Apostlene selv indledede Praxis kun fortsættes gjennem en Overdragelse fra Person til Person, en Ordination, hvorved Embedet altid supplerer sig selv. Et Kirke- og Embedsbegreb, hvorefter „Menigheden" producerer Embedet ud af sig selv, hernedenfra, kunne vi efter alle vore Forudsætninger ikke anerkjende, følgelig heller ikke anerkjende noget Samfund, der har tiltaget sig saadan Production: og et saakaldt Embede, der er bleven til paa denne Maade, kunne vi ikke anse for legitimt. Dets Handlinger kunne vi derfor heller ikke anse for virkelig Naademiddelforvaltning. Dets egenmægtige Bærere kunne bruge Nøglemagtens Formler; men de kunne hverken løse eller binde, hverken forlade eller beholde Synder. De kunne distribuere Brød og Vin, men ikke Herrens Legeme og Blod. Thi Herren har givet, ikke blot Beretigelsen, men ogsaa Magten til at øve disse Functioner udtrykkeligen kun til det apostolske Embede.

Denne Embedets Sammenhæng med Apostolatet er

den „apostoliske Succession", som maa fastholdes, dersom vi overhoved skulle kunne bevare noget objectivt, fast og sikkert Holdepunkt for Kirken. — Som det sees, er det ikke den saakaldte „episcopale" Succession, hvorom her er Tale. At den skulde være absolut fornoden, kan ikke erkjendes paa Grund af det apostoliske Embedes oprindelige og væsentlige Enhed. Det er *Ordo*, som er det absolut Fornødne, ikke *Gradus*. Et Samfund, som slutter sig om et Embede, der er propageret ved Kirkens historisk legitime Ordination, hører Kirken til som en Green paa Vintræet, selv om det skulde være en syg Gren. Anderledes med et Samfund, en „Menighed", der anmasser sig selv at ville producere *Ordo*. Dette er ikke længer apostolisk. Det har intet legitimt Embede, følgelig heller ingen legitim Naademiddelforvaltning, er en fra Stammen afbrudt Gren, i egentlig Forstand en „secta" og maa dø eller kan kun føre et Skinliv. Derimod tør vi tro, at vort Samfund udgjør et levende Lem paa det store Kirkelegeme, saa vist som vi tro, at vi ere i Besiddelse af den legitime Naademiddelforvaltning (Livskilden) gjennem et legitimt Embede.

Resultatet af vor Undersøgelse bliver følgelig, at der til Kirkens Definition som Naademiddelinstitution hører som væsentligt Moment, at disse Naadens Midler forvaltes ved det af Herren anordnede, uafbrudt vedvarende apostoliske Embede. Til at hævde Kirken i dens historiske Continuitet gjennem Tiderne som et historisk Objectivt, der er hævet over al Tilfældighed, al

subjectiv Vilkaarlighed, hører den apostoliske Successsion, hvad enten man nu (katholsk) betragter den som en episcopal eller (protestantisk) som en presbyteral (prestelig) Successsion. Heri ligger Successsionsideens dybe Betydning.

Man har ofte nok klaget over vore Dages kirkelige Forvirring. Man har sagt: Tre Sværmere komme sammen. Faciunt collegium. Man anmelder sig som Kirkesamfund med Ret til Naademiddelforvaltning. For saa vidt som man nu gaar ud fra, at Kirken ikke er andet end et religiøst Samfund med formelt rigtig o: skriftmæssig Naademiddelforvaltning og med de Christnes almindelige Prestedømmes Ret til at producere Embedet ud af sin egen Midte, da er ogsaa vor Kirke nødt til at tilkjende det nye Samfund samme Existensberettigelse som sig selv, forudsat, at man finder hine Fordringer i nødtørftig Grad fyldestgjorte, selv om det forøvrigt bærer Præg af det taabeligste Sværmeri. Man har klaget over disse Forhold. Men man har fra Menighedsprincipets eller „Lavkirkelighedens" Standpunkt ingen Ret til at klage over saadanne Phænomener. Thi de ere Consequenser, der ikke lade sig afværge, Børn ud af Lavkirkelighedens eget Skjød. Og naar man ofte nok praktisk har stillet „højkirkelige" Fordringer til Kirkelivet uden andre principielle Forudsætninger end de, der ligge i det vulgære Menighedsprincip eller Ideen om Menighedens Competence og frie Adgang til at producere Naademiddelembedet — da opererer man uden Basis. Denne Højkirkelighed er et Standpunkt i Luften.

Den Betragtning, som i vor Fremstilling er kommen

til Orde, den sande og nødvendige Højkirkelighed, er egnet til at afgrændse Kirken over for Samfundsdannelser, der alene fra dette Standpunkt kunne faa sin rette Bedømmelse. Kun fra det paapegede Standpunkt i det objectivt, historisk Givne kunne vi over for Secterne gjøre sikker Anvendelse af Herrens Ord: „Enhver Plante, som min himmelske Fader ikke har plantet, skal oprykkes med Rod." Mt. 15, 13. Dette er klar og derfor saa meget mere virksom Tale.

4. Den hele Christi Kirke bekjender sig som „en hellig, almindelig Kirke;" (Sanctam Ecclesiam Catholicam) eller, som det i udvidet Form heder i den nicænske Bekjendelse, en Kirke, som er „én, hellig, almindelig og apostolisk" (Unam, Sanctam, Catholicam et Apostolicam Ecclesiam).

Kirken er en Forsamling af Hellige, fordi den som Frelsesinstitution er en Forsamling, inden hvilken Naadens Midler ere virksomme til Helliggjørelse. Dens Stiftelse har Hellighedens Præg. Thi den er stiftet af Jesus Christus ved den Helligaands Udgydelse i Hjerterne. — Den er udbredt ved hellige Mænd, og dens Indførelses Historie i Folkene er allevegne betegnet ved Navne, som lyse gjennem Aarhundrederne i Martyriets hellige Glans. — Kirkens Lære er hellig gjennem alle Tider. Dens ethiske Dom er den mest correcte. Den fordrer og berømmer Kjærligheden som Kilden til alt Godt; den dømmer Egenkjærligheden som Roden til alt Ondt. Den indskjærper vort Ansvar for Livet. Den priser Selvfornegtelsen og Afkesen. Den fordømmer Sanseligheden.

— Dens Lemmers Liv bliver ganske sikkert et helligt Liv i samme Grad, som de opfyldte dens Bud og benytte dens Naademidler paa den Maade, den anviser. Den fører Faldne til Bod og Bodfærdige til Dyd. Den helliger det hele Menneskeliv i alle dets betydningsfulde Momenter fra Vuggen til Graven ved en Række hellige Handlinger. — Kirken har en Skare af Helgener, hvis Dyder have skinnet som Lys for alle Slægter. Blandt dem har Verden havt sine største Velgjørere.

Kirkens Væsen som Samfund giver sig Udtryk i dens Enhed og Almindelighed eller Katholicitet.

Gjennemtrængt af Christi Aands ene Liv er Kirken én i alle sine Lemmer. Den er Christi ene mystiske Legeme med ham som sit Hoved og lever et Enhedens Liv i Tro, Haab og Kjærlighed til den treenige Gud. Denne indre Enhed betinges ved den ydre: Fælles Naademidler under det fælles apostoliske Embedes Forvaltning, fælles økumenisk Bekjendelse.

Den ene Kirke er som saadan ogsaa den eneste Frelsesinstitution. Herren har stiftet Kirken, ikke Kirker. Derfor gjælder det om Herrens ene apostoliske Kirke, at Frelse ikke er at finde udenfor den.

Denne Enhed udelukker ikke en vis Forskjel. Tvertimod. Organismens Begreb fordrer Forskjel indenfor Enheden. Kirken har Rum og Brug for en rig Udfoldelse af individuel Ejendommelighed. Den helliger Naturbegavelsen, idet den tager den i Brug for hellige Formaal. Det er Trangen til denne kirkelige Økonomi, som gjennem Tiderne har affødt det overordentlig rigt

nuancerede mandlige og kvindelige Ordensvæsen og Diakonat med sine mangfoldige Opgaver for indadvendt og udadvendt Virken, hvorved Kirken har søgt at imødekomme de individuelt forskjellige Behov og at tage i sin Tjeneste de individuelt forskjellige Kræfter. Men man har ingen Ret til at klage over Udskejelser og Overgreb, naar man overlader til Kræfterne at virke i Uafhængighed af Kirkens apostoliske Grundlag, saaledes som dette ovenfor er betegnet.

I nær Forbindelse med Kirkens samfundsmæssige Enhed staar dens Almindelighed eller Katholicitet. Den omfatter uden Hensyn til Tid og Sted alle Christne, som ikke ere skilte fra det nødvendige Forhold til Naadens Midler under legitim, apostolisk Forvaltning. I Kraft af Katholiciteten er da navnlig ogsaa den „stridende" og den „triumpherende" Kirke ikke to Samfund, men ét; og det stemmer overens baade med Skrift og Bekjendelse at antage, at disse Kirkens to Afdelinger staa i et Vexelforhold til hinanden: at de bortgangne Hellige tage Del i den stridende Kirkes Ve og Vel, at de virke for den ved at bede for den, at de glæde sig ved en Synders Omvendelse, saa vel som at Kirkens Lemmer paa Jorden bede for sine forudgangne Kjære.

Naar man har lagt voldsom Haand paa Katholicitetens skjønne Kirkeprædicat og escamoteret det ud af Kirkens ærværdigste Symbol for at sætte „christelig" i Stedet, der ikke alene er en overflødig Bestemmelse ved Christi Kirke, men heller ikke findes i dens Symbol, da kunne vi heri kun se en overilet Handling af tendentiøs Polemik.

Af Kirkens organiske Enhed og Katholicitet følger dens Indentitet med sig selv gjennem Tiderne. Den giver Plads for Udvikling, Evolution, men ikke for Revolution, hvorved der skal sættes noget absolut Nyt. „Nye Dogmer" er for saa vidt en Selvmodsigelse. Organismen kan ikke optage i sig et fremmed Element. Enhver Læremening bør kunne eftervise sin Sammenhæng med Kirkens organiske Liv. Ligger den udenfor denne, da er den dømt[1]). Derfor have Traditionsbeviserne og særlig Vidnesbyrdene fra den ældste Kirke (puræ antiquitatis confessio — Melanchton) altid hævdet en anseet Plads i den kirkelige Læreudvikling[2]).

Kirkens Enhed og Katholicitet er betinget af dens Hellighed. Kun det Hellige har Harmoniens sande Enhed. Det Vanhellige er disharmonisk og bærer Splittelsens Spire i sig.

Men det gjælder ogsaa, at Kirkens væsentlige Hellighed er betinget ved dens Enhed og Katholicitet. Det Guddommelige er ét, fordi det er helligt. Men det er ogsaa helligt, fordi det er ét. Der gives intet Exempel paa Hellighed, der kan bestaa under indbyrdes Splidagtighed mellem Væsenets enkelte Factorer og Momenter. Dette gjælder ogsaa om Samfundet. Det vil tabe i Hellighed i samme Grad, som det taber Synet for Vigtigheden af organisk Enhed og Continuitet.

---

[1]) Opiniones, quæ nulla habent testimonia ullius temporis in Ecclesia betegner Melanchton som „fingerede". Loci. Berol. 1856, p. 97.

[2]) Primæ Ecclesiæ testimoniis juvamur. L. c.

I Ordet og Sacramenterne er denne paa en Gang helligende og enende Magt uadskilt tilstede. Gjennem dem realiserer Kirken sin Apostolicitet. Thi deres Forvaltning er overgivet til Apostolatet, som ved dem skulde bygge Kirken i hellig Enhed som et Tempel for Herren. Det apostoliske Embede er følgelig en Forudsætning for Kirken i dens Vorden. Men Kirken er altid i Vorden under Timeligheden. Den øges altid ved nye Medlemmer. Derfor maa der altid være et apostolisk Embede. Uden dette, som en ved Ordination formidlet Fortsættelse af Apostolatet, vilde Kirken mangle sit nødvendige Grundlag.

5. For at realisere sit Væsen som Frelsesinstitution og som Samfund behøver Kirken en Repræsentation, et repræsentativt Udvalg, en Klerus[1]) til Forskjel fra „Menigheden", et Udtryk, hvorved Sproget øjensynligen ikke har villet betegne Kirken i dens Helhed, men Kirkens „menige" Del til Forskjel fra Klerus. Kirken er ikke = Menigheden (o: Samlingen af de „menige" Christne); men den er Klerus og Menighed tilsammen. En Forsamling betyder Ordet ecclesia, men ingenlunde en Forsamling af „Menige". „Menighed" er derfor ligefrem en falsk Oversættelse af ἐκκλησία. — Klerus repræsenterer Samfundets Auctoritet overfor de enkelte Personligheder og Samfund. Men paa den anden Side repræsenterer Klerus ogsaa den guddommelige Auctoritet som „lærende Kirke" overfor det kirkelige Samfund[2]). Det

[1]) Clerici = ad sortem Domini vocati (Hieronymus).

[2]) Est ordo, est discrimen inter docentes et auditores,

apostoliske Embede er ikke „Menighedens Tjener", men „Guds Tjener" i Menigheden.

Men isoleret fra Enkeltexistenserne (Individer og Menigheder) vilde denne Repræsentation blive ensidig. I Samfundet er ikke blot Auctoriteten, men ogsaa Friheden en bestemmende Factor. Enkeltexistensernes Frihed maa gjøres gjældende i den snevrere og videre kirkelige Repræsentation: Menighedsraad eller Syndicat, Stifts- eller Diocesſynoder, kirkeligt Concilium. Det ligger imidlertid i Kirkens Begreb som en guddommelig, fra oven bestemt Institution og i Embedets Begreb som apostolisk o: som Indehaver af et guddommeligt Mandat, at Tyngdepunktet i enhver Afgjørelse i religiøse Anliggender (eller som det hedder i gammel kirkelig Sprogbrug, in definienda doctrina de fide vel moribus), kommer til at ligge hos Klerus. Dette maa anses for et ufravigeligt kirkeligt Princip. Og man kan ikke organisere en Repræsentation, hvorved Tyngdepunktet ved saadanne Afgjørelser gaar over fra Klerus til Menighed uden at fornegte Kirkens Begreb som apostolisk Institution og vedtage det saakaldte Menighedsprincip, som er grundforskjelligt herfra, idet Kirken reduceres til en fri Forening, som indretter sig med en Formand.

Den fyldigste kirkelige Repræsentation er selvfølgelig det økumeniske Concilium, hvis Afgjørelser eller „Definitioner" maa tillægges den største Betydning. Et saadant „Vidnesbyrd af hele den hellige christelige Kirke

et sunt gradus. Melanchton l. c. 97. Docentem ecclesiam amare, vereri et venerari discamus. Ibid. 98.

skal alene være os nok — selv om vi intet andet havde" (wenn wir schon nichts mehr hätten) mener Luther. „Thi det er farligt og skrækkeligt at høre eller tro noget imod den hele hellige christelige Kirkes endrægtige Vidnesbyrd, Tro og Lære, som den har holdt paa endrægtigen fra Begyndelsen af og i over femten hundrede Aar i al Verden". „Den, som tvivler derpaa, han gjør saa meget, som om han ikke troede paa nogen christelig Kirke, og han fordømmer dermed ikke alene den hele hellige christelige Kirke som en fordømt Kjætterske, men ogsaa Christum selv med alle Apostle og Propheter, som have grundet den Artikel, hvor vi sige: Jeg tror paa en hellig christelig Kirke, og som vældigt have bevidnet den, nemlig Christus Mt. 28 (10): 'Se, jeg er med eder indtil Verdens Ende;' og St. Paulus 1 Tim. 3 (15): 'Guds Kirke er Sandhedens Søjle og Grundvold'[1])."

B. Efter at vi i Almindelighed have betragtet Kirken i dens Væsens Hovedmomenter, maa vi noget nærmere overveje, hvorledes den maa tænkes at realisere sin i dem indeholdte Ide.

Som den Institution, hvem Frelsens Midler ere betroede af Gud, er Kirken Frelsesinstitution. Dette er positiv guddommelig Bestemmelse. Gud har givet

[1]) De Wette, Luthers Briefe IV, 354. Udtalelserne ere fra Aar 1532. I sterk Modsigelse hermed udtaler Luther sig paa andre Steder, som om Kirken i Aarhundreder havde været forsvunden fra Jorden: I Pavedømmet var Himlen lukket, der er intet Menneske bleven salig; enhver, som lader sig nøje med Papisternes Religion, maa være evig fortabt. Walch, XIII, 347. 2300 o. a. Stt.

Midlerne, fyldt dem med et uforanderligt Indhold, delvis ogsaa bestemt deres Form. Det er hans Vilje og Befaling, at de skulle forvaltes med en Troskab, der ikke forkrænker deres frelsende Indhold. Og der vil altid være en Kirke, som forvalter Naadens Midler til Frelse. Garantien herfor ligger i Herrens Løfte til sine Apostle om at være med dem alle Dage indtil Verdens Ende. Der vil altsaa indtil Verdens Ende være et apostolisk Embede, som har taget denne Forjættelse i Arv. I Kraft af Forjættelsen tør det siges, at hvor dette apostoliske Embede eller den lærende Kirke er, der er den legitime frelsende Naademiddelforvaltning. Dette er den tillidsfulde Forvisning, som vi kunne nære, fordi den er bygget paa objectiv Grund.

Hvad Kirken gjennem sine legitime, af Herren anordnede Organer fastsætter som Udtryk for sin Erkjendelse og Vilje, maa faa Auctoritet for enhver Enkelteksistens (Individer og Complexer), der overhoved vil høre Kirkelegemet til. Det er jo just som den af Gud grundede, af hans Aands Liv gjennemtrængte og af Aanden ledede Frelsesinstitution, at Kirken har arbejdet sig frem til disse Resultater. Den er „Sandhedens Søjle og Grundvold" d: Sandhedens Bærer, som vejledes af Sandhedens Aand i al Sandhed. Hvad Kirken saaledes byder os som Resultat af sit Arbejde, er i Virkeligheden paa en Gang et Product af Guds Aands Vejledning i Sandhedens Erkjendelse og den kirkelige Bevidsthedens frie Arbejde.

Skal denne Kirkens Auctoritet være tilstrækkelig be-

trygget, maa det antages, at Kirken er ufejlbar i alle de Afgjørelser angaaende Tro og Moral, der ere Salighedsvilkaar. Tog den fejl her, da var den forladt af Christus og hans Aand, da var den ikke Kirken. Gjælder det om Christus, at kun han har „Aanden uden Maal", saa gjælder det om Kirken og kun om den, at den er „Christi Fylde". De, der ikke have Brug for denne Kirkens relative Ufejlbarhed, have ikke Brug for Kirken. Fornegtelsen af denne er simpelthen Kirkefornegtelse.

Eller skulde vi kunne nøje os med den ufejlbare Vejledning i vor Saligheds Sag, som er os given i den hellige Skrift? Skulde ikke navnlig Bibelen i hver Mands Haand yde al fornøden og sikker Vejledning?

Bibelen i hver Mands Haand er tilvisse et smukt Maal for Kirkens Bestræbelser. Og vi ere ved et mægtigt Arbejde komne dette Maal saa nær, at vi kunne opgjøre os en Dom om Værdien af de Forhaabninger, man har knyttet til et ensidigt Skriftprincip.

Foreløbig bemerkes: Dersom det ensidige Skriftprincip var bestemt til at være det egentlige Livsprincip i Kirken, hvorledes forklarer man da den Kjendsgjerning, at Christus ved sin Bortgang ikke efterlod os Skrift, eller at han ikke engang sees at have givet sine Apostle Befaling til at skrive? I Stedet herfor efterlod han sig i sine Apostle en lærende Kirke med Befaling til at prædike og forvalte Sacramenterne samt til at vogte hans Faar, røgte hans Lam. Fremdeles: Var Livsbetingelsen fremfor alt andet de Enkeltes directe For-

hold til Skriften, hvorfra daterer sig da dette Livs mægtige Kraft, dets skjønne Blomstring i de Aarhundreder, da Bibelen kun ejedes af yderst Faa, og den store Mængde ikke kunde læse den? Vi ere ikke tilsinds at negte Bibelordets Kraft. Men det var ikke og kunde umuligt være Bibelen i hver Mands Haand, men Bibelen i Kirkens Haand, i den kirkelige Forkyndelses Form, som forklarer Kraften i de kirkelige Blomstringstider.

Vistnok: Guds Ord i den hellige Skrift er og bliver en Hovedkilde til christeligt Liv. Men naar man har sat sine Forhaabninger til Skriftprincipet i dets Ensidighed og haabet, at Vildfarelsernes Antal skulde formindskes og Kirken consolideres i samme Grad, som man nærmede sig Bibeludbredelsens Maal — have da disse Forhaabninger vist sig vel begrundede?

Historien taler her et frygtelig tydeligt Sprog, Kjendsgjerningernes uimodsigelige Sprog. Dens Vidnesbyrd er dette: De Forhaabninger, man har sat til et ensidigt Skriftprincip have vist sig at være en skjæbnesvanger Illusion.

Vildfarelsernes Antal er voxet til det Forfærdelige, ikke blot de mere eller mindre peripheriske, som altid følge med Udviklingen, men de „kraftige Vildfarelser". Og Tusinder vandre under Vildfarelsernes Symboler paa de vilde Veje i den Formening, at de ere paa Sandheds og Saligheds Vej.

Er Kirken bleven consolideret, dens Enhed styrket under det ensidige Skriftprincips Ægide? Historiens Svar er, at dette Princip mer end noget andet har

tjent til at sprænge Kirken. Et Opløsningens Verk er i Gang, saa omfattende, saa raskt fremadskridende, at den Tid ikke synes fjern, da en væsentlig Del af Christenheden som Samfund er lagt øde. Det ensidige Skriftprincip er den individuelle Independentismes Princip. Faar det raade, da maa det med Consequensens indre, uimodstaaelige Magt lægge Samfundet øde.

Det er ikke ethvert Skriftprincip som saadant, men det ensidige Skriftprincip, som er ifærd med at lægge en stor Del af Christenheden øde. Med andre Ord: Ikke dette, at man arbejder for at bringe Bibelen i hver Mands Haand, er det, som har bragt Odelæggelsens Vederstyggelighed over os, men dette, at man har gjort sit til at rive Bibelen ud af Kirkens Haand. Man har gjort sit til at undergrave Kirkens Anseelse som den bibelske Sandheds Bærer, dens Værn mod Vildfarelserne, Kirkens Auctoritet som Aandens Organ til at vejlede Sjelene i den bibelske Sandheds Tilegnelse. Man har i det ensidige Skriftprincips Navn gjort sit til at stille den enkelte independent over for Kirken: Hinc illæ lacrymæ!

Kunde man tænke sig en lovgivende Forsamling, der gav sine Love i Tillid til, at Lovbogen i hver Mands Haand, uden nogen udøvende og dømmende Myndighed til at vaage over Lovens Forstaaelse og Hævdelse, vilde være nok for Samfundet, i Tillid altsaa til alle Borgeres klare Indsigt og gode Vilje, da vilde man have et Billede paa den optimistiske Tillid til et ensidigt Skriftprincip, der har ført til saa skjæbnesvangre Illusioner, saa bitre Erfaringer for det kirkelige Samfund.

Kirken kan lige saa lidt som noget andet Samfund i Verden hjælpe sig med en skreven Norm, ikke engang en Norm, der er skreven med „Guds Finger". Den behøver en levende Auctoritet, der hævder den skrevne Norm. Ellers gaa Menneskene hen og misforstaa og mistyde den skrevne Norm endog i dens mest fundamentale Artikler. Med denne Erfaring for Øje tør det siges: Guds Hensigt med at give os en hellig Skrift vilde være forfejlet, dersom han ikke tillige havde sørget for en Institution, som med Ufejlbarhed hævder den Sandhed, der er fornøden til Salighed. Denne Institution er Christi lærende Kirke.

Luther gik saa vidt, at han tillagde „den sande" Kirke Prædicatet absolut Ufejlbarhed. Efterdi, siger han, „Kirken styres af Christi Aand", og „Christus bliver hos sin Kirke indtil Verdens Ende, og Guds Kirke er Sandhedens Søjle og Grundvold — — er det umuligt, at den skulde fare vild endog i den mindste Artikel"[1]). Men den platoniske Stat er ikke vanskeligere at paavise i Virkelighedens Verden end denne absolut ufejlbare Kirke, naar man ikke vil erkjende Kirken i dens økumeniske Repræsentation for en saadan, hvad Luther ikke vilde, og hvad ingen Protestant kan uden at fælde Forkastelsens Dom over hele sit Samfund. Skulde den „sande Kirke", der umuligt kan fare vild endog i den mindste Artikel, maaske være den „usynlige Kirke"? En

[1]) — — «ut impossibile sit, illam errare etiam in minimo articulo». De serv. arb. 172 (Frankf. 1873).

saadan Tanke vilde være udenfor alle Land. Thi da den netop ikke existerer som Organisme, altsaa som Kirke, men kun i et Antal af Enkeltexistenser, saa blev det disse, som fik Prædicatet absolut Ufejlbarhed, en Paastand, som i sin Monstrositet vilde ophæve sig selv. Luthers Ord kunne altsaa ikke hjælpe os til den Definition, vi her behøve, nemlig en Definition af, hvem der bestemmer, hvad der er Salighedssag og hvad ikke.

Kirken erklærer i sin økumeniske Bekjendelse (Athanasianum) efter at have opregnet en Række Troens Artikler: „Dette er den katholske Tro; den, som ikke tror den ærligt og fast, kan ikke blive salig." Dette er meget betydningsfuldt. Thi hvad ligger heri? Intet mindre end dette: Kirken synes i denne sin økumeniske Bekjendelse at forbeholde sig Retten til at fastsætte, hvad der maa troes under Salighedsforlis. Naar Bekjendelsen siger: „Dette er den katholske Tro," og at den ikke kan blive salig, som ikke tror dette, da kan Meningen dog ikke være, at kun dette er Salighedsvilkaar, som om Grændsen her en Gang for alle var mechanist optrukken. Thi det athanasianske Symbol handler f. Ex. ikke om Daaben, ikke om Bibelen, ikke om Herrens Nadverd o. s. v. Meningen maa være, at Kirken efter Tidens Anledning forbeholder sig at bestemme, hvad der hører med under „katholsk Tro" (fides catholica) som Salighedsvilkaar. Deri synes da umiddelbart at ligge, at Kirken i dette Symbol virkelig forbeholder sig selv at definere Feltet for sin Ufejlbarhed.

Dersom vi ved „Aandens Vidnesbyrd" forstaa Erfa-

ringen af tilfredsstillet Trang, da maa det siges, at Kirken fremfor alt har dette Vidnesbyrd for sig. Den tilfredsstiller ikke blot vor Samfundstrang, men først og fremst vor Trang til en paalidelig Auctoritet, som vi kunne stole paa i vor Saligheds Sag. Skriften er en saadan Auctoritet. Men fra hvem have vi den? Fra Kirken, som har samlet Canon og overdraget os den, og som indestaar for Skriftens Canonicitet, dens Ægthed, dens rette Forstaaelse. En Tillid til Skriften uden Tillid til Kirken, fra hvem vi have den, er en Umulighed. I det normale Christenliv er det faktisk saa, at vi modtage Skriften med Tillid, fordi den rækkes os af Kirken, der først har vundet vor Tillid. Nærmest er det saaledes Kirkens Auctoritet, som bevæger os til at tro Skriftens, som St. Augustin har sagt. Et Aandens Vidnesbyrd for Skriften er betinget af det samme Vidnesbyrd for Kirken.

Den bibelske Textkritik, som bringer Angst og Forvirring blandt det ensidige Skriftprincips Tilhængere, der idelig maa føle Grundvolden vakle under sine Fødder, kan hverken ængste eller forvirre dem, der have optaget i sin Bevidsthed Aandens Vidnesbyrd for Kirken som den altid levende Frelsesinstitution, hvis faste Grundvold staar.

C. Kirken er Samfund. Ethvert Samfund behøver en Styrelse. Kirkens øverste Styrer er dens usynlige Hoved og Herre, Christus selv, som ved sin Aand vejleder og styrer den alle Dage, indtil Maalet er naaet.

Dersom nu Kirkens guddommelige Herre og Konge

styrede sin Kirke umiddelbart ved sin Aands Regjering i alles Hjerter, da var der ikke videre at spørge om i den Anledning. Men ligesom Gud kun realiserer sin Kirkes Ide som Frelsesinstitution gjennem ydre Midler, saa realiserer han ogsaa dens Ide som Samfund gjennem ydre Midler.

Disse Midler kunne ikke efter sit Væsen være forskjellige fra Midlerne for Realisationen af Kirkens Ide som Frelsesinstitution. Det maa erindres, at naar Kirken er betegnet paa hin dobbelte Maade, da sigtes dermed ikke til to for sig bestaaende Virkeligheder, men til den ene og samme levende Virkelighed efter dens to forskjellige, men indbyrdes uadskillelige Sider. Kilden til de Love og Principer, hvorefter Kirken under Udviklingen skal styres som Samfund, er at søge i de samme guddommelige Foranstaltninger, hvorved den vorder som Frelsesinstitution.

Til den guddommelige Auctoritets positive Vilje maa der fra Kirkens Side svare en Lydighed, der just som saadan er en personlig Frihedsact. Som et Personlighedens Rige maa den ogsaa med Hensyn til sin Styrelse have en relativ, i Personlighedens Væsen begrundet Selvstændighed. Til den kirkelige Selvvirksomhed for Samfundets Helligelse maa der følgelig svare en kirkelig Selvvirksomhed for Samfundets Styrelse. Som Kirkens Helligelse fra den subjective Side seet er Selvfornyelse, saa maa Kirkens Styrelse fra den subjective Side seet være Selvstyrelse.

Under Arbejdet for sin Selvstyrelse uddanner Kirken et System af kirkelige Samfundsformer, paa samme

Maade som den under Selvfornyelsens Arbejde for sin Helligelse uddanner et System af theoretisk Erkjendelse, det ene i levende Vexelvirkning med det andet. Der vil følgelig paa Forfatningens Omraad saavel som paa Sandhedserkjendelsens danne sig en kirkelig Tradition, der overleveres fra Slægt til Slægt, og som til enhver Tid viser, hvor vidt Kirken er kommen i Arbejdet for at give sig et samfundsmæssigt Udtryk for sit Væsen.

Vi have tilbage det Spørgsmaal: Hvilket er Kirkestyrelsens rette Organ? Ud fra vort Kirkebegreb kan Svaret kun blive dette, at Kirken skal realisere sin Ide som Samfund gjennem det samme Organ, hvorved den realiserer sin Ide som Frelsesinstitution.

Subjectet for begge Virksomheder er jo det samme. Den ene og samme Kirke er selv sat til at varetage begge Virksomheder. Ogsaa Objectet for begge Virksomheder er det samme. Maalet for de to Virksomheder er det samme: Synderes Frelse er tilsidst det ene Maal, enten Kirken betragtes fra den ene eller anden Side.

Uden Brudd med sin egen Ide kan Kirken følgelig ikke slippe Styrelsen ud af sine Hænder og overgive den i andre, der ikke ere Kirkens. Bliver „denne Verden" eller Repræsentanter for det verdslige Samfund Kirkestyrelsens Subject, da har det kirkelige Samfund enten glemt Herrens Ord: „Mit Rige er ikke af denne Verden", eller det er i en saadan Splidagtighed med sig selv, at det ikke formaar at samle sig til Selvstyrelse. Et kirkeligt Samfund, der sæculariserer sig selv ved at give

sig ind under en Styrelse, som er i Strid med Kirkens Ide, en verdslig Styrelse, fører en fornedret Tilværelse i dyb Afmagt.

En anden Sag er det, at Kirken uden at krænke sin Ide kan existere som „Statskirke" i den Betydning, at Staten uden at styre den, uden at gribe ind i dens indre Anliggender kun støtter den og værner om den med sine Midler og paa sin Maade.

Forholder dette sig saaledes, da maa Kirken søge Organet for sin Styrelse *inden sin egen Midte*. Kan Kirken ikke udøve den ene Function, Naademiddelfunctionen, umiddelbart gjennem alle sine Lemmer, da kan den lige saa lidt udøve den anden, der sigter til det samme ethisk-religiøse Maal, paa denne Maade. Den maa i begge Tilfælde lade Functionerne udføre ved visse i Kirkens Midte dertil udrustede og befuldmægtigede Individer.

Hvilke Individer maa være den kirkelige Styrelses Organ? Skal Kirken realisere sin Ide som Frelsessamfund gjennem et *andet* Organ end Naademiddelembedet? Eller er Naademiddelembedet *tillige just som saadant et Styreembede*? Efter alle vore Forudsætninger maa vi antage det Sidste. Functionernes *Maal* falder jo sammen, Synderes Frelse. Men ogsaa *Midlerne* falde sammen. *Umiddelbart* saaledes, at naar et Menneske frelses ved et Naadens Middel, da indlemmes han eo ipso i Samfundet, og ethvert guddommeligt Middel til aandelig Næring og Styrkelse for den Enkelte er tillige et Middel for Samfundet til at holde sammen i

en Tro, et Haab og en Kjærlighed i et Legeme, som er Kirken med Christo som Hoved. Middelbart falde Functionernes Midler sammen, for saa vidt som Principerne for Styrelsens enkelte Functioner og Former maa hentes fra den guddommelige Aabenbaring i Ord og Sacrament.

Alt peger saaledes hen til den Consequens, at Styrelsen maa ligge i deres Hænder, der forvalte Naadens Midler, eller at Ordets Tjenere som saadanne tillige ere „satte til at styre Kirken". Ellers vil Kirken stadig være i Fare for, at dens Former blive mer og mer incongruente med dens Væsen. Thi det maa antages, at en Styrelse af „denne Verden" eller overhoved af dem, der hverker have Kyndigheden eller Myndigheden til at forvalte Naadens Midler, ikke tilbørligen vil forstaa at lede Kirkens Liv og bestemme dets Former i Overensstemmelse med Kirkens Ide som Naademiddelsamfund.

Individualismen vil ikke indromme nogen anden Auctoritet i Troessager end den hellige Skrift, hvoraf hver Enkelt directe skal hente al religiøs Sandhed. Men det langt overvejende Antal Læsere maa nøje sig med et saa indirecte Forhold til Urkilden, at Bibelen i sin rene Umiddelbarhed viser sig ganske umulig som formalt Erkjendelsesprincip for alle og enhver. Den vulgære Individualismes formentlige directe Forhold til

denne Urkilde beror i Virkeligheden paa en Illusion. Den enkelte Troende, der læser Bibelen til sin Opbyggelse, ser i Almindelighed simpelthen ikke hele den lange Række af Led, som der er mellem Urtexten og den mer eller mindre vellykkede Oversættelse, han har for sig (og hvis Rigtighed han ikke kan kontrollere), og som medfører, at hans Forhold til det authentiske Aabenbarings-document bliver alt andet end et directe. Hvilken uoverskuelig Række af mer eller mindre bestemmende Mellemled ligger der ikke mellem hin Urtext og denne Oversættelse! „Det nye Testamentes Text, der er gaaet gjennem mange Afskriveres Hænder, blev i Tidernes Løb forandret, som oftest uforsætligt, men paa mange Steder med Forsæt. Man tæller 50,000 (femti tusinde) Varianter, d. e. forskjellige Læsemaader i Texten!“[1]) Den Enkelte er nødt til uden individuel Dom at stole paa Kirken, den lærende Kirke og dens Videnskab, som har bragt Bibelen i hans Haand i den Form, hvori den nu for Øjeblikket foreligger. — Til de ovenfor anførte Omstændigheder kommer saa den brogede Mangfoldighed af Fortolkninger.

Hic liber est, in qvo sua qværit dogmata qvisqve,
Invenit et pariter dogmata qvisqve sua.

Resultatet er dette: Uden Kirkeprincipet blive Skriftprincipet mer eller mindre illusorisk.

---

[1]) F. W. Weber, Indledning til de hellige Skrifter. Overs. Chri.a 1880. S. 195.

2.

A. Den lutherske Bekjendelse definerer Kirken saa: „Kirken er de Helliges Forsamling (congregatio sanctorum), i hvilken Evangeliet rettelig forkyndes, og Sacramenterne rettelig forvaltes“ [1]). Den „har sine ydre Mærker“, nemlig „Evangeliets rene Lære og Sacramenternes med Christi Evangelium overensstemmende Forvaltning.“ „De Onde ere døde Lemmer paa Christi Legeme“ [2]).

Definitionen indeholder intet Svar paa det Spørgsmaal, hvem der skal afgjøre, hvad der er den „rette“ eller „med Christi Evangelium overensstemmende“ Forvaltning af Naadens Midler.

Som Christi Legeme, hans Fylde, hans Aands Bærer „er denne Kirke ret egentlig 'Sandhedens Søjle' (1 Tim. 3, 15)“ [3]).

I Luthers store Katechismus og i Apologien udvikles den Tanke, at Kirken er en guddommelig Institution til Formidling af Frelses-Forholdet mellem Gud og os, ved hvilken han overhoved „gjør og taler alt“: Vi kunne ikke være Christne uden Kirkens Formidling [4]).

I Modsætning til den lutherske Bekjendelses traditionelle Hævdelse af det Institutionelle og Kirken i dens Synlighed fremhæver den reformerte Bekjendelse, at

---

[1]) Conf. Aug. Art. VII; cfr. VIII.
[2]) Apol. Art. VII (IV), 5. 6.
[3]) Apol. Art. VII (IV)
[4]) Cat. maj. P. II. Art. III, 37. 42. 53. 59. 61.

Kirken er Antallet af de Prædestinerede, der kun er kjendeligt for Gud: Kirken er Foreningen af de Troende, „hvem Gud har forudbestemt til det evige Liv“ [1]); „alle Tiders Udvalgte“; usynlig, kun kjendt af Gud, „som alene ved, hvem han har udvalgt“ [2]). Med dette forflygtigende Kirkebegreb har denne Kirkeafdeling trods alt Arbejde med Forfatning og Former aldrig kunnet consolidere sig i nogen varig Enhed. Tallet paa dens Secter og stridende Partier er Legio.

Kirken er hellig, heder det i den lutherske Bekjendelse; men „i dette Liv ere mange Hyklere og Onde i samme indblandede“ [3]). Den er én og almindelig; „samlet under et Hoved, Christus, kaldet sammen ved den Helligaand i en Tro, et Sind, en Mening,“ „endrægtig i Kjærligheden,“ „uden Secter og Partier“ [4]). Man vil holde fast ved den bestaaende Kirke og dens Consensus gjennem Tiderne. Man udtaler sin „Afsky“ for alle „Meninger, der ere forkastede ved Christi katholske Kirkes Dom“, [5]) og kan ikke tænke sig noget „Sørgeligere“, end at vi „nogensinde skulde skille os fra Christi katholske Kirkes sande Enhed og Consensus“ [6]). Derfor protestere ogsaa

[1]) Cat. Genev. I.
[2]) Conf. Scot. I, 16.
[3]) C. A. VII. VIII.
[4]) Cat. maj. P. II Art. III. Kirkens Enhed og Katholicitet omtales ofte i de officielle reformatoriske Fælleserklæringer som en Sag af høj Vigtighed. Cir. Foris Det kirkelige Embede og dets Functioner S. 8 ff.
[5]) Testimonium 17 Mai 1540.
[6]) Francisco et Henrico Regibus Epist. 16 Februar 1531.

Reformatorerne mod at berøves Navnet Katholiker[1]). Man følte endnu, at Udtrykket „Protestantisme" kun er Negation, og at et Samfund, der tager Navn efter et Menneske, paatrykket sig Secterismens Merke. Det var ogsaa Luthers Mening[2]).

Man ønsker at bevare Kirkens Tradition, den theoretiske, Læretraditionen, de kirkelige Symboler, og den practiske med Hensyn til Cultus, Kirkeordning, kirkelig Forfatning, Kirkeskikke[3]).

En særlig Udvikling af Kirkens Apostolicitet indeholder Bekjendelsen ikke. Men der tales dog ikke blot om Apostlene, men efter dem dernæst ogsaa om alle Kirkens „Hyrder og Lærere" som „Guds Gave til Kirken"[4]). Christus har sendt disse som hine med Fuldmagt til Naademiddelforvaltning[5]), og at høre dem er at høre Christum. Ikke sit, men hans Ord forkynde de[6]). Til at „styre" (gubernare) Kirken vare Apostlene satte. „Det have Apostlene gjort og derefter alle Biskoper i den hele christne Verden"[7]). Sin apostolske Character faar Kirken

---

[1]) „Det er en Fordom, naar man vil berøve os Navnet Katholiker" Resp. Protestt. 27 Debr. 1540.

[2]) Werke. Erl. 22, 55.

[3]) Conf. Aug. Art. XV. XXIV. XXVI, 40. XXVIII, 77. Apol. III. XXIII (XI), 24. XXVIII (XIV), 13 Cfr. Forf.s Det kirkelige Embede S. 12 ff.

[4]) Art. Schmalc. Tract. 26.

[5]) Conf. Aug. XXVIII, 5—6; cfr. Apol. XVI, 59; XXVIII (XIV), 18; Form. Conc. S. D. Art. VII, 51.

[6]) Ap. XXVIII (XIV), 18—19.

[7]) Art. Schm. p. II. Art. IV, 9.

ved Troskaben i sin Forvaltning af de apostoliske Naadegaver.

Men Reformationen besvarer ikke det Spørgsmaal: Hvem skal afgjøre, om Embedets Indehavere eller den lærende Kirke er tro imod den apostoliske Overlevering? Normen er den hellige Skrift. Men en objectiv Garanti for, at denne Norm følges, paapeger Bekjendelsen ikke. Vi mene imidlertid, at denne Lacune uden nogen Strid med Bekjendelsen kan udfyldes som før antydet ved Begrebet om den lærende Kirkes Sammenhæng med Apostolatet formedelst den kirkelige Ordination.

Reformationens officielle Actstykker mangle heller ikke Vidnesbyrd om en bestemt Tendens til at hævde den lærende Kirke en endog meget betydelig Auctoritet. Vi have derom et merkeligt officielt Actstykke i de af Protestanterne Kejseren overgivne Artikler af 31 Mai 1541. Her tilkjendes der Kirken i dens legitime Repræsentation en „tredobbelt Auctoritet“:

For det første at fastsætte Canon, „at afgive Erklæring om de apostoliske Skrifter eller skjelne Apostlenes Skrifter fra de uægte.“ Med Hensyn til „Bevarelsen af Propheternes og Apostlenes Skrifter“ er derfor næst Guds „særegne Vejledning“ „Kirkens Omhu og Auctoritet“ at anerkjende. Derfor henviser Augustinus os til den første Kirkes Auctoritet; han godkjender de Skrifter, som ere anerkjendte ved den første Kirkes katholske Consensus og forkaster Manichæernes nyere Bøger. Og derfor siger han: „Jeg vilde ikke tro Evangeliet, hvis ikke den katholske Kirkes Auctoritet bevægede mig.“

Han erklærer, at han „ved den første Kirkes samstemmige Vidnesbyrd bevæges til ikke at tvivle paa, at disse Bøger stamme fra Apostlene og ere værdige til at troes."

Hermed er egentlig alt givet: Ved denne Erkjendelse af Kirkens Grundforhold til den bibelske Canon — som forøvrigt egentlig kun er en Anerkjendelse af et Factum: at Canon virkelig er bleven til paa denne Maade — er et Kirkeprincip fixeret, der i sin dybeste Grund er Et med, hvad Kirken traditionelt havde fastholdt lige fra Begyndelsen af. Bibelen er given Kirken; den har antaget den som Guds Ord; og den har som Frelsesinstitutionen at bruge den til de Enkeltes Frelse. Men af den nævnte Erkjendelse følger da videre:

„For det andet tilkommer der den sande Kirke Auctoritet som den, der er i Besiddelse af Skriftens sande Forstaaelse og Fortolkning. Den holder nemlig fast ved Grundvolden og har Fortolkningens Gave, som Paulus siger. Da Kirken altsaa har Fortolkningens Gave, er det nødvendigt, at man hører Kirkens Lære . . . En Hedning, som læser dette: 'Ordet var Gud', vilde ikke tænke, at Ordet var at forstaa personligt. Derfor maa Kirken høres, og der forklarer den katholske Consensus det personligt." Som man ser: Her er ikke Tale om Fornegtelse af Kirkeprincipet: Kirken maa høres af den Enkelte, ellers forstaar han ikke Bibelen. Betragtningen er endnu meget forskjellig fra de dogmatiske Overdrivelser, man har gjort sig skyldig i under Læren om Skriftens Tilstrækkelighed og dens Tydelighed.

„For det tredie tilkommer der Kirken Auctoritet til

at domme om Læren." Det er et „guddommeligt Bud," at den skal undersøge opstaaende Controverser og udtale „den rette Forstaaelse efter Guds Ord." Og da er det „nødvendigt, at alle adlyde." Som kirkeligt Organ, hvorved Kirken baade „dømmer om Læren" og „bringer de kirkelige Domme i Udøvelse," nævnes specielt Episcopatet. Dette er jo alt i Overensstemmelse med Augustanas 28de Artikel, hvor det heder, at det „ifølge guddommelig Ret tilkommer Biskoperne at undersøge Læren, forkaste den Lære, der afviger fra Evangeliet, udelukke de Ugudelige" o. s. v. Der tillægges dem paa traditionel Vis potestas ordinis og potestas jurisdictionis. „Heri ere Menighederne nødvendigvis og ifølge guddommelig Ret skyldige at vise den Lydighed ifølge hint Ord: Hvo, sam hører eder, hører mig" [1]).

Saa staar der paa Papiret.

I disse og lignende Bestemmelser er der givet et Kirkeprincip, der søger saa vidt som muligt at slutte sig til det traditionelle Begreb om en repræsentativ Kirke, der er baade lærende og styrende.

Men i en ny Form gjør den samme Lacune sig gjældende, som vi før have paavist. Der gives intet Svar paa det Spørgsmaal, af hvem og hvordan Afgjørelsen skal træffes, naar Biskoperne formenes at bestemme noget imod Evangeliet.

[1]) Talrige Vidnesbyrd om Opretholdelsen af den canoniske Forfatning, af Biskopernes Kirkestyrelse og Kirkens Uafhængighed af Staten i alle sine indre Anliggender findes anførte i Forfs Bog om det kirkelige Embede Cap. IV, alt efter officielle Kilder.

Det er navnlig i det kirkelige Symbol, Kirken øver sin højeste Auctoritet som Sandhedens Bærer. De økumeniske Symboler ere i fuldkommen Overensstemmelse med Lærens højeste Norm (norma normans) Bibelen. Som Kjætteri betegnes alt, hvad der indføres i Kirken i Strid med den [1]), og de, der negte nogen af Symbolets Artikler, erklæres „forkastede af Gud" [2]). Saa stor Auctoritet tillægges der den lærende Kirkes almindelige Bestemmelser.

Men et er, hvad der staar paa Papiret, et andet er Virkeliggjørelsen. Paa Tendenser og blotte Principer kan Kirken ikke leve. Og her maa det siges: Disse Principer ere i det Hele indtil denne Dag ikke blevne gjennemførte i den lutherske Kirke. Principerne bleve brudte i selve sin Fødselsstund, i Reformationstidens Kirkeordninger, der i det Hele ikke vise os den lutherske Kirke under et fælles almindeligt Episcopats Styrelse, men som et Complex af indbyrdes uafhængige Nationalsamfund under de forskjellige Landsherrers Dominium: Kirken i Statsmagtens Hænder. Man satte Landsherren i Spidsen for den kirkelige Styrelse og lod ham „befale" Gjennemførelsen af Ordninger, som „de Herrer Prælater, Theologer og Præster" havde foreslaaet og anbefalet [3]), og tilkjendte ham en jus reformationis et inspectionis i Kirken. Og det hjalp lidet, at man i Ord og Skrift mindede ham om, at han egentlig intet Kald har til at „regjere aandeligt." [4]) Aabenbart fremtræder

[1]) Form. Conc. Epit. II, 3; cfr. ib. S. D.
[2]) Resp. Protestt. 25 Nov. 1540.
[3]) Kirkeordningen for Preussen 1544.
[4]) K. O. for Sachsen 1528.

Bruddet, naar det ligetil heder: „Ikke alene Biskoperne, men ogsaa Konger og Fyrster tilkommer det paa Embeds Vegne at afskaffe falsk Lære og falsk Gudsdyrkelse samt at indføre og haandhæve den rette Lære og Gudsdyrkelse“ [1]), naar „Communen“ faar Ret til at forkaste Præstevalg [2]), naar „Øvrigheden og christelige Biskoper“ stilles Side om Side med Hensyn til Præstevalget, naar Reformationen rundt om i Lande og Riger indføres med brutal Vold, ved at give Fyrsterne Magt over Kirken og Kirkegodset, ved Konge- og Fyrstebud, medens de, som lære anderledes, end Landsherren vil, straffes med Fængsel, Landsforvisning, Ejendomsconfiscation o. s. v.[3])

Indtil videre skulde Bruddet med Princippet om Kirkens Selvstændighed gjælde som „Nødhjælp.“ Men Irregulariteten blev regulær og normal, den blev sat i System ved Territorialismen med dens berygtede Princip om Landsherrens Ret til at bestemme Landets Religionsform (cujus regio ejus religio). Og det hjalp lidet, at man kastede et Skin af Kirkelighed, af Episcopalismus, over sin verdsliggjorte Styrelse ved at erklære Landsherren for øverste Biskop (summus episcopus) — en Biskop uden kirkeligt Kald og Indvielse!

Ogsaa i Collegialismen er Verdsliggjørelsen, Bruddet med de kirkelige Principer, sat i System; Kirken kan, og det „uigjenkaldeligt“, overdrage sine „collegiale“

[1]) K. O. for Pfalz-Neuburg 1543.
[2]) Würtemberg 1559.
[3]) Hannover 1536 o. a. Stt.

Rettigheder til Staten (delegatio irrevocabilis jurium collegialium). Dette ſker, hedte det i ſin Tid, i Collegialismen ligeſaa uigjenkaldeligt ſom Enevoldsmagtens Overdragelſe til Kongen af Danmark! Det Hele hviler paa det grundfalſke Begreb om Kirken ſom et Collegium, en fri Aſſociation eller et „Selſkab", der ikke i Væſen, men kun i Formaal og Virkemaade adſkiller ſig fra andre Selſkaber, f. Ex. Dampſkibsſelſkaber, Landbrugsſelſkaber o. ſ. v. Et ſaadant Selſkab ſkal da kunne raade efter Smag og Behag over ſin Styrelſe og ſine Former og overdrage dem til, hvem den vil.

En ikke mindre monſtrøs Syſtematiſering fik Kirkens Verdsliggjørelſe ved Begrebet om den „tredobbelte hierarchiſke Stand" (triplex status hierarchicus), nemlig den gejſtlige Stand, Øvrigheden og Husſtanden (eller ministerium ecclesiasticum, magistratus politicus og status oeconomicus). Et høiſt merkeligt tredobbelt „Hierarchi"!

Fra Begrebet om Kirkens aandelige Selvſtændighed ſom et Rige, der ikke er af denne Verden, er man ſaaledes kommen over i dens principielle, ſyſtematiſk begrundede Verdsliggjørelſe, og dermed har det i det Hele, i forſkjellige, mer eller mindre ſlemme Former, havt ſit Forblivende indtil denne Dag. Melanchtons mørke Spaadom er gaaen i Opfyldelſe. Han ſkriver fra Augsburg til Camerarius: „Gid, o gid jeg kunde gjenoprette Biſkopernes Adminiſtration. Thi jeg forudſer, hvad for en Kirke vi ville faa, naar den kirkelige Styrelſe er opløſt.

Jeg forudser, at derefter vil der komme et Tyranni langt utaaleligere end nogensinde tilforn."[1])

Verdsliggjørelsen er i vore Dage navnlig af Richard Rothe optaget som fuldt bevidst Fremtidsprogram. I Reformationen, skriver han, „har Christendommen selv i Princípet ophævet Kirken, men vistnok fra først af kun i Princípet, saaledes at en Bevidsthed herom endnu ikke var tilstede." Men nu er Bevidstheden vaagnet. Og hvad det gjælder for Christendommen er „væsentlig altid fuldstændigere at verdsliggjøre sig", d: at aftlæde sig den kirkelige Form, som den maa antage ved sin Indtrædelse i Verden." „Christendommen vil just efter sit Væsen ud over Kirken", den vil gaa over i Staten[2]).

Hvordan forklare vi denne merkelige Kjendsgjerning: At den lutherske Kirke gjennem Aarhundreder ikke alene

---

[1]) Cfr. Leo, Universalgesch. III. 225. Til Luther skriver han paa samme Tid: „Du kan ikke tro, hvor fiendsk Nürnbergerne og andre ere mig paa Grund af Gjenoprettelsen af den biskopelige Magt. Saaledes stride vore Tilhængere for sit Herredømme, ikke for Evangeliet! Disse Folk, som nu engang ere vante til Friheden og have frigjort sig fra Underordningen under Biskoperne, gaa ikke gjerne igjen ind under den gamle Underordning. Og synderlig er det Rigsstæderne, hvem den biskopelige Styrelse paa det Heftigste er forhadt. Efter Læren og Religionen spørge de ikke meget; det er dem kun om Herredømme og Frihed at gjøre." Ibid. 227. Saa skriver en Mand, som saa Forholdene med egne Øjne og som kjendte sine Folk. Saa vidner Historien. Men hvad der efter hans Vidnesbyrd var simpel kjødelig Emancipationslyst er senere bleven idealiseret til dyb, ren, christelig Iver for et Christenmenneskes Frihed!

[2]) R. Rothe, Theol. Ethik. V Wittenberg 1871. S. 397 f.

ikke har magtet at gjennemføre sit oprindelige Kirkeprincip, men at den er gaaen over i en ganske anden Retning, gaaen over til en principiel Verdsliggjørelse?

Vi tro, at det i alle Fald tør ansees for et Bidrag til dette Spørgsmaals Besvarelse, naar vi udtale: Reformationens Kirkeprincip har ikke kunnet hævdes, fordi den ikke blev færdig med sit Skriftprincip.

For at forklare vor Mening gaa vi tilbage til den lutherske Grundbekjendelse, Augustana. I dens 28de Artikel have vi fundet, at den tilkjender det gejstlige Embede, specielt Biskoperne, en meget betydelig styrende Myndighed, og „Menighederne ere nødvendigvis og ifølge guddommelig Ret skyldige at vise dem Lydighed ifølge hint Ord: Hvo, som hører eder, hører mig." Men saa heder det videre, og her ligger Vanskeligheden: „Men naar de lære eller fastsætte noget, som strider mod Evangeliet, da have vi Guds Befaling, som forbyder Lydighed." Man skal ikke adlyde dem, „naar de i noget Stykke fare vild eller have nogen Mening, som strider mod de guddommelige canoniske Skrifter."

Her er Vanskeligheden, den gordiske Knude, som mange have søgt at overhugge, men som aldrig er bleven løst. Thi det er ikke bleven bestemt, hvem der skal afgjøre, naar Biskoperne, den gejstlige Styrelse, lære, befale eller forordne noget, som strider imod den hellige Skrift. Hvor i Verden er det kirkelige Tribunal, som har at sige det sidste Ord, naar der bliver Spørgsmaal, om Kirkens legitime Organer have overskredet sit Mandat? Om deres Afgjørelser ere i Strid

med den hellige Skrift? Dette Spørgsmaal har Reformationen ikke besvaret, uagtet det er af saa stor Betydning for Gjennemførelsen af dens „formale Princip" om den hellige Skrift som eneste Norm og Regel for Lære og Liv. Den er for saa vidt, som ovenfor bemærket, ikke bleven færdig med sit Skriftprincip. Derfor er den heller ikke bleven færdig med sit Kirkeprincip. Thi disse Principper betinge hinanden gjensidigt.

Ved Bestemmelsen af Kirkens Apostolicitet have vi fundet den samme Mangel. Apostoliciteten sættes i Troskaben med den apostolske Overlevering. Men dette er et rent subjectivt Begreb. Hvor er den objective Norm for denne Troskab? Den hellige Skrift! svares der. Men nærmere besét vil dette jo sige: Den hellige Skrift efter individuel Opfatning.

Kirken skal ifølge Grundbestjendelsen kjendes paa den „rette" Naademiddelforvaltning. Der kan ikke være nogen Tvivl om, at denne Bestemmelse er rigtig. Den er uvrectabel ogsaa for den romersk-katholske Bevidsthed, som derfor heller ikke i sin saakaldte „Confutation" har et eneste Ord til Indvending mod denne Bestemmelse. Men vi søge i vor Bekjendelses Ordlyd forgjeves et fyldestgjørende Svar paa Spørgsmaalet om, hvad der borger for denne Forvaltnings Rigtighed. „Evangeliets Lære" er Normen, heder det. Men at Meningen hermed er Evangeliet efter de lutherske Reformatorers Opfatning, turde det være lidet fornødent at bevise. Men saaledes bliver det Luther og Melanchton, de Churfyrster, ærbare Borgermestre og høje Raad, som have undertegnet Be-

kjendelsen, og derefter de Enevoldsherrer, som have paatvunget Folk og Lande den, der komme til at indestaa for Forvaltningens Rigtighed.

Her er altsaa en *Mangel*, som har været skjæbnesvanger. Den har været den frugtbare Anledning til Overgreb, Udskejelser, Separatisme. Det kunde ikke forhindres, at der var dem, som med Bekjendelsen i Haand fandt sig beføjede til at sætte Skriftprincipet op imod Kirkeprincipet og til at negte den Styrelse Lydighed, der forekom dem at lære og forordne noget imod Evangeliet. Naar saadanne derefter organisere sig med Naademiddelforvaltning, maa de anerkjendes som „Kirke", og man har en Kirkeproduction i Gang med alle den slette Uendeligheds Kjendemerker.

Vi nære liden Tvivl om, at det er denne det reformatoriske Kirkeprincips medfødte *Afmagt*, som har været den virksomme Aarsag til Kirkens Verdsliggjørelse. I Følelsen af sit religiøse Samfunds Afmagt til at opbygge og consolidere sig selv paa Grundlag af de subjectivistisk individualistiske Skriftopfatningers skiftende Mangfoldighed har man kastet sig i et andet Samfunds Arme, der besad Magtens Midler, det verdslige Samfund.

Usandheden i dette er saa bleven følt. Det er bleven følt, at Kirken maa søge en selvstændigere Form for sin Tilværelse. Men i denne Henseende har man ikke som i saa mange andre Tilfælde gaaet den „stille Reformations" Vej ved at gjenoptage ældre, forsømte Punkter, hvori der er Liv, men for det Meste valgt at gaa over til et *ganske andet Standpunkt*, som mangler alle

Forudsætninger i Kirkens oprindelige og kraftigste Liv, det reformerte[1]) nemlig.

Den reformerte „Kirke" er egentlig noget, som er grundforskjelligt fra, hvad den lutherske ifølge sin oprindelige Tendens vilde være. Den er og vil være en Nydannelse. Dens System beror paa et principielt Brudd med det kirkeligt Overleverede. Styrelsen lægges i „Menighedens" ɔ: de Meniges eller Lægfolkets Hænder. Et Antal Lægældste stilles som Menighedsraad eller Presbyterium over Presten. Disse Ældste ere „Kirkens Fædre" og deres Gjerning at „styre den ved sit gavnlige Raad". De skulle controllere Presten („føre Tilsyn med Tjenerne, at disse flittig gjøre sin Pligt", heder det i en Kirkeordning); og de skulle „iretsætte dem, om fornødiges". Presten er den locale Menigheds „Tjener". Gjennem sit Menighedsraad øver Menigheden sin Selvstyrelse og sit absolute Dominium over Presten, der kun er dens tjenende Organ. Et styrende Collegium af Lægfolk er det Characteristiske ved den reformerte Forfatningside. Forfatningen er væsentlig Presbyterialforfatning: Demokratisk Selvstyrelse nedenfra. Et Complex af Menigheder styres af en Synode, som bestaar af Præster og Lægfolk fra vedkommende Menigheder, men med Tyngdepunktet i det læge Element — Synodalforfatning.

Man mener at kunne redde den lutherske Kirke ved Forfatningsprincipper efter dette Mønster. Og manges Forhaabninger gaa jo for Tiden i denne Retning: I

[1]) Den confessionelle Bevisførelse for nedenstaaende Betragtninger vil man finde i Forf.s Det kirkelige Embede. S. 338 ff.

Stedet for den lærende Kirkes apostoliske Auctoritet og i Stedet for Statens verdslige Auctoritet vil man forsøge at indsætte Menighedens Auctoritet. Vi skulle ikke nærmere udtale os om, hvilken Værdi Haabet om en kirkelig Restitution ad denne reformerte Vej har. Kun ville vi gjøre opmerksom paa, at man her er inde paa en Vej, som er meget forskjellig fra hele Kirkens Tanke forøvrigt; dernæst, at denne Vej, som bekjendt, i den reformerte Kirke ikke har ført til Kirkens Consolidering, men til et Utal af Secter og Partier — vestigia terrent — og endelig, at en demokratisk Synodalforfatning ikke synes mulig uden gjennem et Princip, som fremfor ethvert andet er egnet til at give Kirken til Pris for Tidens skiftende Opinioner: Stemmemajoritetsherredømmets Princip[1]).

B. Vi gaa nu over til, hvad der læres i den romersk-katholske Kirke og Theologi.

At Kirken er Samlingen af alle Christne eller sande Troende, har altid været erkjendt. Det lærtes i Middelalderen saa vel som i Oldtiden. St. Bonaventura betegner Kirken som Forsamlingen af dem, der „tro paa Christum og ere gjenfødte ... alle Retfærdige, hvor de ere, eller naar de vare, Christi ene, mystiske Legeme“[2]).

[1]) „Man havde paa de store Concilier i Constans og Basel gjort Forsøg paa at forbedre Kirken paa Hoved og Lemmer, men havde just derved bragt den i Fare for gjennem Stemmemajoritetsherredømmet at gaa glip af sin Pragtbygnings hele Fundament.“ Leo l. c. 100.

[2]) Breviloquium P. IV Cap. 5 (Hefeles Udg. Tübing. 1861 S. 142 f.)

St. Thomas lader den Sætning gjælde: „De Vantroende ere ikke Lemmer af Kirken, som er Christi Legeme". Ikke actuelt (secundum quod sunt in actu) regnes de med til Christi Legeme, men vistnok i potentiel Mulighed (secundum quod sunt in potentia)[1]), for saa vidt som de staa i Naademiddelsamfundet. Efter Hugo af St. Victor er Kirken Christi Legeme, belivet ved en Aand, helliget ved en Tro; den er „de Troendes Mængde" (multitudo fidelium). Paa samme Maade den nyere Theologi[2]).

Kirken har en usynlig Side, for saa vidt som „Christus selv er usynligt nærværende i den og ved sin Helligaands usynlige Virksomhed oplyser, helliger, regjerer den, giver den overnaturligt Liv og opholder den indtil Enden." Men det er paa den anden Side lige saa væsentlig for den at være synlig, „som der til Menneskets Væsen hører ikke blot den usynlige Sjel, men ogsaa det synlige Legeme"[3]). Mellem Theologernes Definitioner er der kun den Forskjel, heder det, at nogle betone fornemmelig det ene, andre det andet Moment, nogle Kirkens synlige Legeme, andre dens usynlige Sjel. „Men alle finde begges Forbindelse nødvendig for Kirkens Liv"[4]).

[1]) Summa P. III qu. VIII.

[2]) Cfr. Dr. P. Schanz, Wetzer og Welte VII, 486.

[3]) Dr. Heinrich, Dogm. Theol. I, 488. Om det samme „dobbelte Element, det synlige og det usynlige", se Dr. Schanz p. d. a. St. 484.

[4]) Dr. Schanz ibid. 487. Saaledes betoner Bellarmin fortrinsvis det Ydre, Synlige, Möhler fortrinsvis det Indre, Usynlige. Cfr. Bellarmin De eccles. milit. T. II. 1, 3,

Den romerske Kirke opstillede i den tridentinske Bekjendelse ingen Definition af Kirken i Modsætning til Reformationens Kirkebegreb. Derimod findes det romerske Kirkebegreb udførlig fremstillet i *Catechismus Romanus*[1]). Her betegnes Kirken som „de Troendes Forsamling" (fidelium congregatio), „alle Troendes Mængde" (omnium fidelium multitudo). „Men i den stridende Kirke er der to Slags Mennesker, gode og onde." De sidste høre den til, for saa vidt som „ogsaa de Onde ere delagtige i de samme Sacramenter og bekjende den samme Tro som de Gode." Men „i Liv og Seder ere de forskjellige. Ligesom stundom hendøde Lemmer ere forenede med Legemet, saaledes høre de Onde til Kirken." De ere døde Lemmer paa Christi Legeme[2]). Den romerskkatholske Sætning, at de Onde indenfor det synlige Kirkesamfund kun tilhøre Kirkens Legeme, men ikke dens Sjel, og den protestantiske Sætning, at de kun tilhøre Kirken efter dens Synlighed, ere efter sin Mening identiske. Det er romersk, ikke mindre end protestantisk Børnelærdom, at

---

c. 2; Möhler, Die Einheit in der Kirche, Tübing. 1843 passim og hans Symbolik § 32 (Mainz 1832, S. 265). Men ingen af dem bliver staaende ved det ene eller det andet Moment.

[1]) P. I. Cap. X.

[2]) Noget andet lærer heller ikke Cardinal Bellarmin trods alden Vegt, han lægger paa Kirkens nødvendige Synlighed i Verden. De Onde „høre kun til Kirkens Legeme, men ikke til dens Sjel . . . de ere ligesom Haar eller Negle eller som onde Vædsker i det menneskelige Legeme." Disputt. Tom. II. Lib. III. Cap. II. (Edit. Mediol. 1721 fol. 100). Ligesaa Perrone: „Alle de Retfærdige, men ogsaa kun de Retfærdige høre til Kirkens Sjel." Prælectt. theol. I, 50.

dette Forhold til Kirken ikke er saliggjørende. „Er det tilstrækkeligt til at vorde salig blot at være Medlem af den katholske Kirke?" „Nej; thi der gives ogsaa raadne og døde Medlemmer, som ved Synder paadrage sig den evige Fordømmelse"[1]).

Catechismen udvikler videre den Tanke, at den Kirke, Herren henviser os til i Evangeliet, ikke kan være det for Mennesker uerkjendelige Antal af de sande Hellige, der vistnok alene ere Kirkens sande Lemmer. Thi Herren befaler os at adlyde Kirken. Derfor „maa den nødvendigvis ogsaa være erkjendelig." Herren sammenligner den med „Staden paa Bjerget, der sees fra alle Kanter"[2]).

I hele den romerske Theologi findes der neppe en fyldigere og romersk talt correctere, samlet Definition af Kirken end den, som Möhler opstiller: „Ved Kirken paa Jorden forstaa Katholikerne det af Christus stiftede synlige Samfund af alle Troende, i hvilket de af ham under hans Jordeliv udviklede Virksomheder til Menneskehedens Renselse og Helligjørelse under hans Aands Ledelse fortsættes indtil Verdens Ende formedelst et af ham anordnet, uafbrudt vedvarende Apostolat."

Om Kirkens Oprindelse heder det, at den er „en af Gud ved Christus stiftet overnaturlig Frelsesinstitution"[3]). Paa Grund af sin overnaturlige Character kan

[1]) Saaledes Deharbes auctoriserede „Lærebog i den kath. Religion" Sp. 64.

[2]) C. R. l. c. qu. 6. 7.

[3]) Vaticanum. Sess. III. Cap. 3 cfr. Sess. IV. prooem. Cat. Rom. I. Cap. X. qu. 18.

Kirken kun styres og ledes i sine indre, aandelige Anliggender af sin himmelske Stifter. Den verdslige Magts Indblanden heri afvises som en uberettiget Sammenblanden af gejstlig og verdslig Magt, en Maxime, som Romerkirken ikke blot har paa Papiret, men som den med stor Energi søger at gjennemføre i sit Liv[1]).

Kirkens Opgave er betegnet ved dens Væsen som guddommelig Frelsesinstitution, den eneste Formidler af den ved Christus forhvervede Frelse[2]). Udenfor Kirken ingen Frelse. Men der advares paa samme Tid mod nysgjerrige Spørgsmaal efter deres Lod, som ikke tilhøre den katholske Kirke. Der er dem, sige Theologerne, som tilhøre Kirkens Sjel uden at tilhøre dens Legeme, og de anvende dette om døbte Troende af andre Confessioner. Med dette Forbehold er Læren om den „ene saliggjørende" romersk-katholske Kirke at forstaa[3]).

[1]) Syllabus § V, 19. 20.

[2]) Cat. Rom. P. I. Cap. X. Qu. XIX. Qu. II.

[3]) Om Personerne gjælder det overhoved: Non condemnat ecclesia, canonicat tantum Cfr. Pius den 9des Encyclica af 9 Novbr. 1846 cfr. Syllabus § III prop. 15—18 samt hans Allocution til Biskoperne i Decbr. 1854. Her heder det bl. a.: „Det være langt fra os at fordriste os til at sætte Grændser for den guddommelige Barmhjertighed; den er jo uendelig . . . Det maa fastholdes som en Troessandhed, at ingen kan blive salig udenfor den apostoliske romerske Kirke . . . Dog bør vi paa den anden Side ogsaa fastholde, at de, som ere uvidende om den sande Religion, saafremt deres Uvidenhed er uovervindelig, ingen Skyld i saa Henseende have for Herrens Øjne." Og der lægges til, at ingen bør fordriste sig til at ville „angive Grændsen for en saadan (uforskyldt) Uvidenhed, i Henhold til Folkeslagenes, Egnenes, Characterernes og saa mange andre Omstændigheders Forskjellighed. Engang skulle vi vel faa se „det

Til Formidlingen af Sjelenes Frelse er det ikke nok med en ufejlbar Skrift. Kirken maatte som Skriftens rette Fortolker tage den apostolske Ufejlbarhed i Arv, ligesom den gjennem den uafbrudte Successsion af sine Biskoper har taget Apostolatet i Arv. Gjennem sine legitime Organer — økumenisk Concilium, Primat — er den ufejlbar „i sine Læreafgjørelser om Troen eller Sederne" (in definienda doctrina de fide vel moribus). Primatets Indehaver er ufejlbar, naar han ex cathedra henvender sig til den hele Kirke med Læreafgjørelser om Troen eller Moralen. Denne Ufejlbarhed beror dog ikke paa Inspiration, hvorfor der heller ikke kan blive Tale om nye Aabenbaringer, men paa den Helligaands Assistens (Assistentia Spiritus Sancti)[1]).

Kun som ufejlbar kan Kirken være den fuldt paalidelige Vejleder for Sjelene i Tvivlens Mørke, paa alle farlige Veje, i Vildfarelsens Nat.

Blandt Kirkens Egenskaber ansees gjerne dens Apostolicitet for den vigtigste, for saa vidt som det er denne, der fremfor dem alle viser os den af Christus stiftede Kirke i historisk Erkjendelighed.

Paa Grundlag af Catechismen[2]) fremstiller den romerske Theologi Kirkens Apostolicitet saaledes: Kirken er apostolisk, fordi den er bygget af Christus paa Apostlenes

skjønne Baand mellem den guddommelige Retfærdighed og Barmhjertighed."

[1]) Cfr. Conc. Trid. Sess. IV; Sess. VI. Cap. 16, can. 29; Sess. XIII. prooem. og især Vaticanum Sess. IV. Cap. 4.

[2]) C. R. l. c. qu. 14.

Grundvold, fordi den nemlig fra dem har sin Tro og sin Lære og har bevaret sin Character uforandret fra sin apostoliske Grundlæggelse af, og navnlig fordi den gjennem Biskoperne som Apostlenes rette Efterfølgere i uafbrudt Successsion har bevaret og udøvet det Embede, som blev dem betroet af Christus, og ved hvilket Naadens Midler alene kunne forvaltes til Menneskenes Frelse[1]). Et legitimt Episcopat udenfor denne hellige Kjæde gives ikke. Overhoved: Kun gjennem den biskopelige Successsion gaar Livsstrømmen fra Herren til hans Kirke. Enhver Lære eller Samfundsdannelse, der ikke kan paavise sin Apostolicitet gjennem denne Sammenhæng med det til alle Tider levende apostoliske Episkopat, er paa Forhaand dømt.

Om Kirkens Enhed[2]) heder det, at Christus kun har stiftet én Kirke, at Enheden er et Udtryk for Kirkens organiske Character, og at den maa komme tilsyne i Lære, Liv og Forfatning. Der er en ydre Enhed i det ene Evangelium, den ene Daab, den ene Nadverd, den samfundsmæssige Ordning med et synligt Overhoved; og en indre Enhed i den fælles Tro, Haab og Kjærlighed, fælles Naadegaver. Men i dybeste Forstand har Kirken sin Enhed i den Herre Christus selv, hans Aand og Aandens Liv, som gjennemtrænger Kirkens sande Lemmer. Hvad Forfatningen angaar, have allerede de ældste Fædre for-

[1]) Herfra gjøres der kun en Undtagelse medhensyn til Daaben som sacramentum initiationis.

[2]) C. R. ibid. qu. 5. 10. 11. Vatic. Sess. IV. Const. 1.

nemmelig fundet Enheden repræsenteret og baaret af det kirkelige Episcopat [1]).

Kirkens Enhed anvendt paa Tid og Sted giver Begrebet om dens Katholicitet, som just er Guds Riges Universalitet med Hensyn til Tid og Sted. Katholicitetens Tanke er saa gammel som Kirken eller som Bibelen. Men Udtrykket synes dannet i Modsætning til separatistiske Tendenser [2]) og gjøres tillige gjældende i Modsætning til alle ikke christelige Religioners locale, nationale og foranderlige Character. Over alt dette er Kirken hævet. Den nærmere Udvikling giver Katechismen [3]). — Om Kirkens Helligheb indeholder Katechismen mange smukke Udtalelser [4]). Kirken, sige Theologerne, er hellig, fordi den er besjelet af den Helligaand, og de Troende ere Aandens Tempel. Denne Aand helliger dem

---

[1]) Cfr. Ignatius, Ad Polycarp. Cap. 1; Ad Magnes. Cap. 7; Ad Philad. Cap. 3. 4. 8. Se forøvrigt de Ignatianske Breve, Vidnesbyrd af Kirkefædrene XI; Cyprians Skrift „Om Kirkens Enhed". Vidnesb. af Kirkeff. I passim.; Ep. 66, 8; Ep. 55, 24.

[2]) Det findes allerede hos d. h. Ignatius, og her, i sin ældste Forekomst, benyttes det for at udtrykke Modsætningen til den Separatisme, som fjerner sig fra Kirken, idet den fjerner sig fra dens af Christus indstiftede hellige Styreembede, altsaa det kirkelige Hierarchi Udtrykket findes dernæst i Beretningen om Polykarps Martyrdød. Cfr. Ignatius Ad. Smyrn. VIII o. a. Stt. Vidnesb. af Kirkeff. XI, 46. 64. 68. Det blev efterhaanden almindeligt Tilnavn for enhver Christen: Christianus mihi nomen, Catholicus mihi cognomen. Cfr. ogsaa Kyrill. af Jerusalem, Kath. 18, 23. Vidnesb. af Kirkeff. V, 329. Augustin, Serm. de temp. 131. 181.

[3]) C. R. P. I. Cap. X, Qu 13.

[4]) L. c. Qu. XII. XX.

alle fra Syndens Besmittelse, om end ikke til Fuldkommenhed i dette Liv, og om der end er dem, som ere helt vanhellige.

Da der til Kirkens Begreb ifølge romersk Lære hører en bestemt Forfatning, maa Grundtrækkene i denne medtages.

Som en levende, ejendommelig Organismus maa Kirken have sin ejendommelige Organisation. Christus har givet den bestemte Organer til dens Styrelse. Han taler selv om en repræsentativ Kirke, der kun kan være dens Lærere og Styrere. Nogen anden kan saaledes Meningen ikke være, naar Herren siger: „Hører han dig ikke, da sig Kirken det," „quo in loco Præpositi Ecclesiæ designantur" [1]). „Nogle skulle forestaa og lære, andre derimod adlyde og være underdanige" [2]). Dette er i Almindelighed Theorien om den lærende og hørende Kirke, som forøvrigt støttes til den Række Udtalelser af Herren selv og Evangelisterne, hvor der distingveres mellem Disciplene, det troende Folk og Apostlene tilligemed de 72 Udsendte, Lærerne; til Apostlenes Lære og Praxis, deres Lære om en Række Embeder i Kirken (ikke blot „Naadegaver"), deres Fordring paa Auctoritet som Christi Sendebud og Tjenere for sig selv og sine apostoliske Medhjælpere, deres Valg og Indsættelse af Presbytere i Menigheden, disses højtidelige Ordination o. s. v. Om Kirkens apostoliske Styrere og Ledere erklærer St. Paulus,

[1]) Cat. Rom. P. I. Cap. X. Qu. 9.
[2]) Ibid. Qu. 10.

at „den Helligaand har sat dem til Biskoper for at føre Herrens Kirke paa Græsgang" (Act. 20, 28).

Indenfor den saaledes betegnede kirkelige Myndighed (potestas ecclesiastica) skjelnes der mellem „Præstevielsens Magt" (potestas ordinis) og „Jurisdictionsmagten" (potestas jurisdictionis). Præstevielsens Magt refererer sig til den Herres Christi sande Legeme (verum corpus) i Alterets allerhelligste Sacrament. Men Jurisdictionsmagten strækker sig ud over Christi mystiske Legeme (mysticum corpus o: Kirken). Thi til denne hører det „at regjere og lede det christelige Folk og føre det til den evige himmelske Salighed" [1]). Til denne dobbelte Myndighed føjes endnu en tredje, Lærermyndigheden (potestas magisterii), hvorved Analogien med Christi tredobbelte Embede gjennemføres. Og „om nogen siger, at der i den katholske Kirke ikke gives et ved guddommelig Anordning indsat Hierarchi, som bestaar i Biskoper, Præster og Tjenere, han være Anathema" [2]). Ved Hierarchi forstaaes da efter Ordets ligefremme Betydning Kirkeembedet som Styreembede.

Det egentlige kirkelige Styreembede er det apostoliske Episcopat: „Den hojhellige Forsamling erklærer, at foruden de øvrige kirkelige Rangstrin høre fortrinsvis Biskoperne, der ere fulgte efter Apostlene i deres Sted, til denne hierarchiske Orden, og at de, som Apostelen siger, ere satte af den Helligaand til at styre Guds Kirke" [3]).

[1]) C. R. P. II. Cap. VII. Qu. 6. 7.
[2]) Conc. Trid. Sess. XXIII, Can. VI.
[3]) L. c. Cap. IV.

I Spidsen for det apostoliske Styrercollegium har Christus sat Apostelen Peter som Kirkens synlige Grundvold. Og ligesom Bygningen aldrig kan undvære sin Grundvold, saa kan Kirken aldrig undvære St. Peter, som saa at sige fortsætter sit Liv og sin Styrergjerning i sine Efterfølgere, Indehaverne af hans Stol i Rom. Det var jo nemlig paa Apostelen Petri Person, ikke paa hans Bekjendelse, ikke paa Apostelcollegiet, at Herren vilde bygge sin Kirke: Tu es Petrus, et super hanc petram (ɔ: te, Petrum) ædificabo ecclesiam meam. Derfor kan han ved sin Bortgang ikke erstattes ved apostolisk Skrift, apostolisk Bekjendelse eller ved samtlige Biskoper eller ved noget Concilium, men kun ved en enkelt bestemt Person, som er hans legitime Efterfølger. Uden en saadan er Kirken uden den nødvendige synlige Grundvold, uden det nødvendige synlige Hoved i Verden. Thi vistnok er Herren selv sin Kirkes usynlige Grundvold, dens usynlige Overhoved, saaledes som Apostelen Peter selv vidner i sit første Brev (1 Ptr. 2, 4 ff.), paa samme Tid som han i selve denne Skrivelse udøver sit universale, paa Kirken i dens Helhed (saaledes navnlig ogsaa paa paulinske Menigheder) rettede, af Herren udtrykkelig udstedte Kald (Mt. 16, 18)[1]. Men ligesom Gud efter at have skabt Verden virker opholdende og styrende gjennem de satte creaturlige og synlige Mellemaarsager (causæ secundæ), saaledes ogsaa Christus med Hensyn til Kirkens

[1]) Cfr. F. W. Bugge, Apostlene Peters og Judas's Breve. Chr.a 1888. S. 18—26.

Opholdelse og Styrelse i Verden [1]). „Underkastelse under denne romerske Ypperstepræst" erklæres for „nødvendig til Salighed" [2]). Om dette Primats apostoliske Ufejlbarhed er talt ovenfor.

Knyttet til en saadan guddommelig anordnet hellig Kjæde af apostoliske Organer, der altid supplerer sig selv og saaledes opretholder og udøver sit guddommelige Mandat gjennem Tiderne, er Kirken paa den ene Side værnet indadtil mod alle Forsøg paa individualistiske og separatistiske Overgreb af sine egne Lemmer, og paa den anden Side udadtil uafhængig af al verdslig Magts Indblanden i sine indre Anliggender. „At styre Guds Kirke" tilkommer „Biskoperne som Apostlenes Efterfølgere," men ingenlunde den verdslige Magt, Fyrster eller Folk. De, der ere satte i kirkelige Embeder „af Folket eller af den verdslige Magt og Øvrighed . . ., ere ikke at anse som Kirkens Tjenere, men som Tyve og Røvere" [3]).

C. Efter dette anstille vi en Sammenligning mellem romersk og protestantisk, specielt luthersk, Lære om Kirken.

[1]) „Kun en er Kirkens Leder og Styrer, usynligen Christus, hvem den evige Fader har sat til at være den hele Kirkes, hans Legemes Hoved (Eph. I, 22), men synligen den, der indehar Apostelfyrsten Petri Stol i Rom som hans lovlige Efterfølger." „Da den synlige Kirke behøver et synligt Overhoved, saa har vor Frelser sat Petrus som Hoved og Hyrde for de Troendes hele Skare . ., idet han tillige vilde, at hans Efterfølger skulde have ganske den samme Magt til at lede og regjere den hele Kirke." C. R. I. Cap 10. 11. Cfr. Conc. Trid. XXIII. Cap. IV. Can. 6. Vatic. Sess. IV. prooem.

[2]) Bullen «Unam sanctam» af 1302.

[3]) C. Trid. Sess. XXIII. Cap 4. XXV. Cap. 3. 18. 20 etc.

Forskjellen er ikke den, at Lutheranerne kun kjende en „usynlig Kirke" og den romerske kun en synlig. Ingen af Parterne kjender en usynlig Kirke, fordi den som saadan overhoved ikke lader sig kjende, ja er et non ens. Og vil man med denne Maade at udtrykke Forskjellen paa sige, at Lutheranerne kun fremhæve det Usynlige ved Kirken, de Romerske derimod det Synlige, da have vi tilstrækkelig overbevist os om, at dette ikke paa nogen af Siderne forholder sig saa. Det er væsentligt for begge Parter at fremhæve begge Dele.

Forskjellen lader sig heller ikke udtrykke saa, som Möhler gjør: At det Synlige for Katholikerne er det Første, derefter kommer det Usynlige, medens Lutheranerne omvendt lære, at Kirken i sin Synlighed fremgaar af det Usynlige, altsaa en modsat Betragtning af, hvad der er det Første og det Andet i Kirkens Vorden. [1]) Det er sikkert nok, at begge Parter gaa ud fra Naadens synlige Midler i det synlige Embedes Haand som det Første eller det, hvorved Kirken bliver til.

Forskjellen er heller ikke den, at de Romerske kun kjende Kirken som Frelsesinstitution, medens de Lutherske kun kjende den som Samfund (communio sanctorum). Vi have overbevist os om, at begge Sider ere fuldkommen væsentlige for Begrebet indenfor begge Betragtninger.

Forskjellen er derfor heller ikke den, som populært fremtræder i den Form, at der for at høre Kirken til fra romersk Hold blot kræves udvortes Brug af Naademid-

[1]) Möhler, Symbolik 319 f.

lerne og Mundens Bekjendelse, medens Protestanterne kræve indvortes Betingelser: Tro og Helliggjørelse. Vi have tilstrækkeligen bevist, at dette ikke forholder sig saa.

Forskjellen er heller ikke den, at Kirken ifølge romersk Opfatning træder formildende ind i Forholdet mellem Gud og den Enkelte, medens den Enkelte efter protestantisk Opfatning forholder og skal forholde sig directe til Gud. Vi have seet, at det navnlig i den lutherske Bekjendelse ikke mindre end i den romerske er en Hovedsag at fastholde Begrebet om Kirken som vor aandelige Moder.

Forskjellen er derfor heller ikke den, som Schleiermacher har angivet: Det skal være ejendommeligt for Protestantismen, at den gjør den Enkeltes Forhold til Kirken afhængig af hans Forhold til Christus, medens Katholicismen omvendt gjør den Enkeltes Forhold til Christus afhængig af hans Forhold til Kirken. Med den hele kirkelige Bekjendelse for Øje tør det siges, at denne berømte og i sin Tid beundrede Aandrighed er greben ikke af Bekjendelsen, men — af Luften. Denne Betragtning har forøvrigt medført megen Uklarhed. Det heder hyppigt: Nærmest fører Christus den Enkelte ind i Samfund med sig selv, men dermed tillige i Samfund med alle Troende eller med Kirken. Men man forsømmer at gjøre sig selv det Spørgsmaal: Hvorledes fører da Christus den Enkelte ind i Samfund med sig selv? Aldeles umiddelbart? Dette paastaaes i Almindelighed ikke. Altsaa dog ved Naademidler, men som ikke forvaltes af Kirken? Heller ikke dette paastaaes. Men da bliver man jo nødt til at fastholde, at Forholdet til Kirken er det

Første, for saa vidt som det er den, der gjennem sin Forvaltning af Naadens Midler fører os ind i Samfund med Christus og hans Troende.

Forskjellen er heller ikke den, at Katholikerne hævde et Kirkeprincip, der kræver blind, upersonlig Auctoritetstro, medens Protestantismen alene baade i Forhold til Kirke og Skrift giver Rum for fri, personlig Overbevisning. Begge Parter kræve guddommelig Auctoritet i Troessager. Men for Katholiken er Kirken en saadan Auctoritet lige saa vel som Skriften. Og han er hverken mere fri eller mere bunden over for Kirken, end Protestanten er over for Skriften. Antagelsen af Kirkens guddommelige Auctoritet skal ifølge katholsk Anskuelse hvile paa den samme frie personlige Overbevisning som Antagelsen af Skriftens Auctoritet.

Hvori bestaar da den virkelige Hovedforskjel i Opfatningen af Kirkens Begreb? Efter romersk Begreb har Kirken som saadan en Selvstændighed, som gaar langt ud over, hvad Protestantismen tillægger den, en lige saa afgjort Selvstændighed som noget af Herren indstiftet ydre Naadens Middel. Denne Erkjendelse kommer navnlig tilsyne gjennem Begrebet om Kirkens Ufejlbarhed. Hvad Kirken lærer er for Katholiken ikke mindre paalideligt, end hvad Skriften lærer. Den vejledes til al Sandhed af den samme Aand, som har inspireret de hellige Forfattere, og den kan lige saa lidt komme i Strid med den hellige Skrift, som Aanden, der vidner baade i Skrift og Kirke — i det ene Tilfælde ufejlbart inspirerende, i det andet ufejlbart assisterende — kan komme i

Strid med sig selv. Et Kirkeord er derfor ubetinget afgjørende i alle kirkelige Controverser — Roma locuta est, causa finita. Har Kirken talt i en Sag, da strides dens Børn ikke længer om Sagen. Denne Ufejlbarhed udøver Kirken gjennem sit i alle Tider uafbrudte apostoliske Episcopat med Primatet i sin Spidse. Besiddelsen heraf er det, som garanterer Ufejlbarheden.

Efter det almindeligt gjældende protestantiske Kirkebegreb er der derimod en Mulighed for, at den Enkelte kan have Ret over for Kirken og Kirken altsaa Uret. Kirken har ikke her den Selvstændighed, som de Romerske tillægge den. Efter den almindelige protestantiske Betragtning er Kirken bygget paa den hellige Skrift som sin Grundvold, ikke — i alle Fald ikke for bestandig — paa St. Peters Person eller paa det af ham repræsenterede Apostolat, men paa Peters Bekjendelse, som er at søge i den hellige Skrift, overhoved paa det prophetiske og apostoliske Ord. Apostelen Peter er gaaen bort og lever ikke i nogen Efterfølger. Kun om Guds Ord gjælder det: Manet in æternum.

En Følge heraf er, at den apostoliske Succession er en ganske væsentlig Factor i det romerske Kirkebegreb, i det almindeligt gjældende protestantiske derimod ikke. Kirken anerkjender efter romersk Begreb intet Samfundscomplex, ingen Raademiddelforvaltning, der ikke staar i levende historisk Sammenhæng med St. Peters apostoliske Primat, som lever gjennem alle Tider. Protestantisk seet er det ikke dette, det kommer an paa, men derpaa, at et Complex lærer og handler i Overensstemmelse med den

hellige Skrifts Grundbestemmelser om Salighedsvilkaarene, saaledes som vedkommende Complex selv subjectivt forstaar disse Bestemmelser. Derom dømmer man selv. Den gjængse, vulgære Protestantisme holder overhoved ingen saadan, ved personlig Successsion formidlet Sammenhæng med det Apostoliske for nogen absolut Fornødenhed. Man kan ogsaa, læres der, ordne sig aldeles demokratisk med en lærende Kirke, som er hernedenfra, idet den produceres ud af „Menighedens" Skjød.

Fra protestantisk Side maa man enten opretholde Haabet om og Arbejdet for at naa til en mere objectiv betrygget Definition af Kirken og derigjennem til en fastere Grund for dens Existens, eller man maa acceptere det Bestaaende o: Kirkens Bevægelighed, Omskiftelighed, Spliden og Sectdannelsen, om ikke som det Ideale, saa dog som det Uundgaaelige under Tidens og Endelighedens Vilkaar. Eller man maa, som R. Rothe, principielt opgive Kirken, idet man baner Vej for dens Opløsning og Forsvinden i Staten.

Vi mene, at vi ikke alene uden at træde vor Bekjendelse for nær, men i ligefrem Tilslutning til tydelige, ovenfor paapegede Tendenser i Reformationstiden kunne komme paa fast Grund ved at optage Begrebet om Kirkens Ufejlbarhed i Salighedssager gjennem sin apostoliske legitime Repræsentation, som vi ikke med de Romerske kunne anse for indskrænket til Episcopatet, og endnu mindre til et Primat, der hævder den colosale Fordring i Tilfælde endog at definere ufejlbart i Uafhængighed af det øvrige Episcopat, men

vel til det ene, ved Ordination forplantede Embede.

Det staar tilbage at pointere Forskjellen i Betragtningen eller Hævdelsen af Kirkens Selvstændighed udad, i Forhold til det verdslige Samfund. For Romerkirken er dens Selvstændighed i alle sine egne indre Anliggender, dens Uafhængighed af Statsmagten et Dogma med Dogmets hele Uforanderlighed. Den vilde aldrig kunne gaa ind paa noget Statskirkesystem efter protestantisk Mønster uden at fornegte sig selv, sin Selvstændighed udad, lige saa lidt som paa noget protestantisk Synodalsystem uden at fornegte sin Selvstændighed indad som en Grundelse herovenfra.

Den lutherske Betragtning gaar, som vi have seet, oprindelig i samme Retning. Ogsaa den har en bestemt Tendens til at hævde Kirken som et Rige, der ikke er af denne Verden. Men den har ikke hævdet denne Betragtning. Ja, den har, som vi have seet, sat denne Utroskab mod Principerne i System som et nyt Princip for Kirkens Verdsliggjørelse. Kort: „Vi have syndet med vore Forfædre."

Den kirkelige Betragtning, som søger at gjenvinde Kirkens tabte Selvstændighed indad og udad, medfører ikke noget Krav om „Statskirkens" Ophævelse, men vel, at Staten opgiver sit Supremati over Kirken i alle dens indre Anliggender, og at Statsoverhovedet overgiver sit saakaldte Summepiscopat til et virkeligt, kirkelig indviet, ledende og styrende Episcopat. Det er kun en beskyttende og understøttende Stilling til Kirken, der fra

dette Standpunkt kan indrømmes Staten. I hvert Fald maa det ansees for en uværdig og i Længden ganske uholdbar Stilling, Kirken indtager, naar den savner enhver Garanti mod Statens Overgreb og endog er udsat for at maatte gjøre alle de Bevægelser med, som et Statssamfund er udsat for, der er bygget paa Parlamentarismens altid svajende Vippebræt. Skulde der end gives en Definition af Staten, hvorefter den kan hævde sin Bestaaen paa en saadan gyngende Grund som et altid „bevægeligt Rige", saa er det i det Mindste sikkert, at Kirken maa være det „ubevægelige Rige", hvis „faste Grundvold staar". 2 Tim. 2, 19.

3

I Lighed med det hebraiske Udtryk om Folk, קָהָל, congregatio, coetus, af Roden קָהַל, vocavit, convocavit) betegner det græske ἐκκλησία (af ἐκκαλέω) oprindelig conventus civium e domibus in locum publicum evocatorum; concio.[1]) Det er Samfundsbegrebet, som nærmest ligger i Udtrykket. Ordet „Kirke", som beklageligvis med Flid synes undgaaet i vor almindelige Bibeloversættelse, uagtet det efter sit traditionelle Indhold er identisk med ecclesia — synes dannet af κύριος: ἡκυριακὴ (sc. ἐκκλησία), Herrens Forsamling. Ordet minder om Kirkens Vorden herovenfra og passer saaledes ikke ret i et System som dvæler ved den demokratiske Foreſtilling om Kirkens Vor-

[1]) Cfr. Gesenius, Grimm, Passow, Cremer.

den hernedenfra. Her passer desto bedre Ordet „Menighed", „Gemeinde", som man har sat i Stedet. Men da dette Udtryk — dannet af „menig", „gemein" — har et ganske andet Indhold end ecclesia og kræver en Modsætning, saa er denne Oversættelse simpelthen falsk og en sørgelig Plet paa vore Bibeloversættelser. De Enfoldige tage heraf Anledning til at indbilde sig og andre, at al Tale om Kirke er ubibelsk: en Indbildning, som er en rig Kilde til mangeslags Udskejelser.

Kirkens Grundlæggelse. Herren er den, som selv bygger sin Kirke. Men han vilde bygge den paa Apostelen Peter, ikke paa hans Bekjendelse, men paa ham selv: „Du er Peter, og paa denne Klippe (ɔ: paa dig, Peter) vil jeg bygge min Kirke." Mt. 16, 17. Herved er der uden al Tvivl givet Apostelen Peter et Primat i Kirken. Man kommer ikke bort fra de klare Ord. For dette Primat er Apostelen ogsaa paa mange Maader bleven særlig forberedt af Herren. Et Blik paa Herrens Forhold til ham under hans jordiske Vandring viser, hvorledes Herren opdrager ham til denne Stilling. Vi ville ogsaa mindes Herrens merkelige Ord til ham: „Satan begjærede eder for at sigte eder som Hvede; men jeg bad for dig, at din Tro ikke skal aflade," og den Stilling, Herren anviser ham ved de Ord: „Styrk dine Brødre!" Lc. 22, 31. Et Sidestykke hertil er Herrens tredobbelte Ord til Peter: „Røgt mine Lam! Vogt mine Faar! Røgt mine Faar!" Joh. 21, 15—17. Sit Primat som universal Overhyrde for den hele Kirke har denne Apostel ogsaa factisk hævdet, saaledes navnlig,

naar han fra Rom af sender Hyrdebreve til Menigheder, som ikke vare stiftede af ham, men af Apostelen Paulus.

Kirken er uden al Tvivl ifølge Herrens Ord bygget paa Apostelen Peter. Men den er ogsaa bygget paa de andre Apostle, paa „Apostlenes" Grundvold, Eph. 2, 20; og som „Kirkens Søjler" regnes ikke blot Kephas, men ogsaa Jacob og Johannes, Gal. 2, 9. Og hvad den apostoliske Virksomhed angaar, saa har Herren ikke blot givet Apostelen Peter Nøglemagten, Mt. 16, 19; han har ogsaa givet de andre Apostle den selvsamme Magt, Mt. 18, 18; Joh. 20, 22. 23. Forvaltningen af den kirkelige Forkyndelse tilligemed Daaben og Eucharistien er ligeledes udtrykkeligen lagt i det samlede Apostolats Hænder. Mt. 28, 19; Lc. 22, 14—20; og dette samme samlede Apostolat har Forjættelsen om Herrens beskyttende Nærværelse alle Dage indtil Verdens Ende. Mt. 28, 26.

Resultatet af den bibelske Betragtning paa dette Punkt turde derfor blive dette, at Herren, paa samme Tid som han giver Apostelen Peter et personligt Primat, har villet, at Kirken i Verden indtil Dagenes Ende skal have sin synlige Grundvold i Apostolatet eller det alle Dage fortsatte apostoliske Embede, medens han vistnok selv altid forbliver sin Kirkes usynlige Grundvold, dens usynlige Hovedhjørnesten, 1 Ptr. 2, 5. 6; Eph. 2, 21. 22.

Hertil svarer da ogsaa Beretningen om Pintseunderet ved Kirkens Stiftelse, Acta 2. Et dobbelt Under: Først dannes selve Grundvolden for den tilkommende Kirkebygning ved Aandens umiddelbare Meddelelse til Apostlene, hvorved disse faa sin særegne, aandelige Udrust-

ning til at være Kirkens Bærere og tillige dens Bygningsmænd; dernæst kommer Aandens Udgydelse over den forsamlede Mængde formidlet ved Gjenfødelsens Middel i Apostlenes Haand. — Denne Skjelnen fremgaar meget tydeligt af Beretningen. Paa Pintsedagen, heder det, vare „de alle" endrægtigen sammen. Act. 2, 1. Hvilke alle? Svaret staar i det umiddelbart foregaaende Vers 1, 26: De elleve Apostle og Mathias, som blev regnet sammen med dem. Ikke andre. Dette fremgaar blandt andet af Vers 7, hvor det heder: „Ere ikke alle disse, som tale, fra Galilæa?" og af Vers 38, hvor „den Helligaands Gave" endnu kun loves den forsamlede Mængde. Apostlene altsaa var det, og kun dem, som nærmest og umiddelbart „allesammen bleve fyldte af den Helligaand." Dem var det, som fik den charismatiske Tungetalen.

Dermed er Apostelcollegiet paa overnaturlig, umiddelbar Maade constitueret som en ecclesia docens, der ogsaa strax træder i Virksomhed som saadan, idet „Petrus sammen med de Elleve stod frem" (Vers 14), forkyndte den Korsfæstedes Evangelium i ny Aands og Krafts Bevisning og henviste dem, som vilde omvende sig, til Daaben for at faa Aandens Gave; og de, „som toge imod hans Ord, bleve døbte", V. 41. Dette er Historien om Kirkens Vorden herovenfra, ved Guds overnaturlige Virksomhed, først umiddelbart som ecclesia docens, Frelsesinstitutionen, dernæst middelbart, paa denne apostoliske Grundvold ved det apostoliske Embedes Formidling som ecclesia audiens. Og denne første Vor-

den er typisk for al Kirkens Vorden gjennem Tiderne.

Den saaledes dannede Grundstamme er indtil videre Kirken. Efterhaanden danner der sig christelige Localsamfund, „Kirker", Ro. 16, 4; 1 Cor. 4, 17; 7, 17 o. a. Stt., bestaaende af Gejstlige og Menighed, Phil. 1, 2; 4, 3; Jac. 5, 14; Apoc. 1, 20; 2, 1. 8. 12. 18; 3, 1 Lc. Merkeligt er navnlig 1 Ptr. 5, 1, hvor Apostelen betegner sig som Presbyternes „Medpresbyter". Det er altsaa det apostolisk e Embede, hvoraf disse ere i Besiddelse. Men der tales ogsaa om den ene, fælles Kirke, ikke alene af Christus; Mt. 16, 18; 18, 17; men ogsaa af Apostlene; Gal. 1, 13; 1 Cor. 15, 9; 1 Tim. 3, 15, Guds Kirke, Christi Kirke, Act. 20, 28; Eph. 1, 22; 5, 25. 27. 32.

Kirken og Sandheden. Kirken er, som Christi Fylde og besjelet af hans Aand, Eph. 1, 21 ff., Sandhedsaandens udvalgte Organ, efterdi den selv vejledes af Aanden til al Sandhed, Joh. 16, 13—15. Den er Sandhedens Søjle og Grundvold i Verden, 1 Tim. 3, 15 f. Dette er maaske det smukkeste Prædicat, det hele Ny Testament indeholder om Kirken. Men Stedet er bleven mishandlet ved en Fortolkning, hvis tendentiøse Character er umiskjendelig. Kirken er Sandhedens, den saliggjørende, Sandheds, rette Bærer, dens „Grundvold", om hvilken det gjælder i Modsætning til Tidernes skiftende Opinioner og Meninger, at „Guds faste Grnndvold staar", 2 Tim. 2, 19. Herren har saaledes identificeret den lærende, repræsentative Kirkes Forkyndelse af den saliggjørende

Sandhed med sin egen, at han til sine Sendebud i Verden kunde sige: „Hvo, som hører eder, hører mig, og hvo, som foragter eder, foragter mig, Lc. 10, 16; cfr. Mt. 10, 40; Joh. 13, 20. Og den, som ikke vil høre Kirken (hvilket visselig kun kan betyde dens legitime Repræsentation som lærende Kirke), skal agtes for en Hedning, Mt. 18, 17. Til saadanne skriver Apostelen: „Foragte I Guds Kirke? . . . I dette roser jeg eder ikke." 1 Cor. 11, 22.

De samme Apostle, „de elleve Disciple", som strax før Herrens Bortgang fra Synlighedens Verden modtoge hans højtidelge Mandat til Naademiddelforvaltningen blandt „alle Folk", modtoge ogsaa hans højtidelige Forjættelse: „Se, jeg er med eder alle Dage indtil Verdens Ende". Mt. 28, 16—20. Denne Fuldmagt og denne Forjættelse med Hensyn til „alle Folk" og „alle Dage" kunne vi ikke forstaa anderledes, end at der indtil Verdens Ende vil være et apostolisk Embede, eller en lærende Kirke, som har baade hin Fuldmagt og denne Forjættelse. Og til vor Forvisning om, at vi ere paa Sandhedens rette Vej til Salighed, skal det ikke blot tjene, at vi have Skriftsandheden som saadan, men ogsaa, at vi have den i den rette Forstaaelse gjennem paalidelig apostolisk, det er kirkelig Formidling. Saaledes minder Apostelen Paulus Timotheus om den „Forvisning", han har om det, han „har lært", en Forvisning, der ikke blot hviler paa, at han „fra Barndommen af kjender den hellige Skrift", men væsentlig tillige paa den Omstændighed, at han ved „af hvem" han har lært det, 2 Tim. 3, 14 f., hvorved der

visselig mindre skal tænkes paa hans „Mormoder Lois“ og hans „Moder Eunike“, 1, 5, end paa Apostelen selv, der i 2, 2 skriver: „Overgiv det til paalidelige Mennesker, som du har hørt af mig“ og i 3, 10: „Du har efterfulgt min Lære.“ Med andre Ord: Hans Forvisning hviler væsentligt paa Tilliden til Apostolatet eller den lærende Kirke. Var den ikke at stole paa, da var Herrens Forjættelse om at være med den til Verdens Ende heller ikke at stole paa.

Kirken er Christi Legeme, Christus dens usynlige Hoved. 1 Cor. 12, 27; 6, 15, et Forhold saa mystisk inderligt, at Apostelen kan tale om, at han „udfylder i sit Kjød det, som fattes i Christi Trængsler, for hans Legeme, der er Kirken“, Col. 1, 24. Christi og Apostelens Trængsler identificeres paa Grund af det Forholds mystiske Inderlighed, der bestaar mellem dem; og paa den anden Side: Ogsaa Forholdet mellem Apostelen og Kirkens andre Lemmer er et organisk Enhedsforhold saa uopløselig inderligt, at han kan sige, at han, det ene Lem, lider „for“ ɔ: til Bedste for de øvrige. Christus er sit mystiske Legemes Hoved, Eph. 1, 22 f.; 5, 23 ff. Det sterkeste Ord om dette Kirkens Forhold til Christus er vel det, der siges Eph. 1, 23, at Kirken er „Christi Fylde“, πλήρωμα, hans, om hvem der heder, τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένον, og at han har Aanden uden Maal. Derved er der tillagt Kirken Prærogativer, som stille den højt over den Enkelte. Her kan ogsaa merkes, at det altid er Kirken, ikke den Enkelte, der betegnes som „Christi Brud“.

De Hellige. Eph. 5, 2—5; 2 Tim. 2, 19; Mt. 7, 21; 12, 47—50; 1 Joh. 1, 5—7; 1 Ptr. 2, 9.

Døde og døende Lemmer paa Christi Legeme. Apoc. 3, 1. 2; 2, 3—5; Mt. 13, 24—30.

Kar til Ære og Vanære. 2 Tim. 2, 20.

Kirken som Guds Hus. 1 Ptr. 2, 5. 6; Eph. 2, 21, 22; 1 Cor. 3, 16.

Christi Brud. 2 Cor. 11, 2; Apoc. 19, 7. 8; 21, 9. 10; cfr. Mt. 9, 15; 25, 1 ff.; Joh. 3 29.

Vintræet og Grenene. Joh. 15, 1—6.

Hyrden og Hjorden. Joh. 10, 1 ff.

Vingaarden, Arbejdet i den og Arbejdets Løn. Mt. 20, 1—16.

Ydre og indre Bext. Mt. 28, 19; Mr. 16, 15; Mt. 24, 14; 8, 11; Eph. 1, 9. 10; Mt. 13, 31—35; Apoc. 7, 9. 10.

Et overordentlig stærkt pointeret Begreb i det nye Testament er:

Kirkens organiske Enhed. 1 Joh. 1, 3. 7; 1 Cor. 12, 4—12; 14—27; Joh. 17, 20—23; Eph. 4, 1—6; Col. 3, 12—15; Joh. 13, 35; 1 Cor. 10, 16. 17; Ro. 12, 4. 5; 1 Cor. 12, 13; Hbr. 10, 24 f.; Ro. 12, 16; 1 Cor. 1, 10; Phil. 2, 1—4; 3. 16; 2 Tim. 2, 14. 23; Act. 4, 32; Joh. 10, 16; Apoc. 7, 9 ff.;

Lærende og hørende Kirke. Styrelse. Mt. 16, 18. 19; 18, 18; Joh. 20, 22 f.; Lc. 10, 16; Mt. 10, 40; Joh. 13, 16. 20. Lc. 10, 1 ff.; Mt. 5, 1 ff.; 5, 11 ff. Lc. 6, 13ff.; Mr. 3. 13 ff. 2 Cor. 13, 10; 1 Cor. 12, 28; Eph. 4, 11; 1 Cor. 13, 1; 4, 15; cfr. Mt. 10, 41; Eph. 2, 20; 3, 5; Gal.

1, 18; 2, 7 ff. Act. 6, 1 ff; 11, 30; 15, 2 ff; 21, 18; 14, 22; Ro. 12, 8; 1 Cor. 16, 16; 1 Thes. 5, 12 f; Hbr. 13, 7. 17. 24; 1 Ptr. 2, 25; 5, 1 ff; Act. 20, 28.

---

§ 41.

Fortsættelse. Det kirkelige Embede.

Det kirkelige Embede (ministerium ecclesiasticum) er det af Christus selv indstiftede Organ, hvorved han grunder sin Kirke og lader dens Livsfunctioner i Ord og Sacrament formidles. Ved Embedets Formidling er Kirken oprindelig sat. Derved opholdes og styres den gjennem Tiderne. For Embedets og dermed tillige for Kirkens selvstændige Stilling var det en Fornødenhed, at det fik sit Udspring fra hans positive Indstiftelse og ikke fra Menigheden eller overhoved fra Menneskers Anordning.

For at denne Embedets uafhængige Stilling skulde kunne sikres og opretholdes, maatte Kaldet udgaa fra Herren til de første Indehavere, Apostlene, fra disse til andre og saaledes videre gjennem Tiderne fra Person til Person. Kun saaledes kan Kirken continuerligen realisere sin væsentlige Apostolicitet eller sin Stilling som apostolisk Frelsesinstitution i objectiv Erkjendelighed til alle Tider.

Kaldet fuldendes gjennem Ordinationen, hvorved ikke blot Retten, men ogsaa Magten til at udøve Embedets af Herren betegnede Functioner overdrages fra Person til Person.

Functionerne ere Naademiddelforvaltning og Styrelse.

1.

Kirke og Embede ere Begreber, som ikke kunne skilles fra hinanden eller behandles i Uafhængighed af hinanden. Vi have saaledes i det Foregaaende ikke kunnet betegne Kirkens Væsen uden at tage væsentligt Hensyn til dens Embede, som i sin Apostolicitet er fremtraadt for os med grundlæggende Betydning. Naar vi dog maa gjøre Embedsbegrebet til Gjenstand for en speciel Betragtning, maa derfor denne paa mange Punkter blive at supplere ved det, der tidligere er udviklet.[1])

Betragtningen af Kirkens hellige Embede hænger selvfølgelig paa det Nøjeste sammen med Betragtningen af Kirken selv. Sit Værd og Betydning i vore Tanker faar Embedet i samme Mon, som Kirken har Værd og Betydning for os. Der er dem, som i Kirken kun se en fri Forening, istandbragt ved menneskelig Overenskomst, afhængig i Former og Forhold af uklare folkelige Stemninger, af Øjeblikkenes Majoriteter, af Tidens skiftende Strømninger. De Tjenere, som dette kirkelige Demokrati tager i sin Sold, have den Opgave at spille paa det In-

[1]) Cfr. ogsaa Forf.s Afhandling Kirken og Reformationen. Chra. 1892.

strument og i den Toneart, som for Øjeblikket er yndet af den herskende Majoritet; eller rettere: En saadan Kirkes Tjener er selv et Instrument, hvorpaa mange Melodier kunne spilles. Kirkelig talt heder det blandt vore troende Fædre, som ingenlunde dreves af hierarchiske Lyster, men af Omsorg for Kirkens sande Vel: Grex docendus, non sequendus. Men senere Tider have vendt Sætningen om.

En ganske anden Betragtning af Embedet fremkommer, naar Kirken sees som en levende Organisme, sat af Christus selv, et levende Legeme, gjennemtrængt af hans Aand og hans Liv. Embedet bliver her det Organ, ved hvilket Christus selv lader sin Kirkes Livsfunctioner gjennem Ord og Sacrament formidles. Ved Embedets Formidling er Kirken sat. Ved den samme Formidling bliver den opholdt og styret gjennem Tiderne.

Et særligt kirkeligt Embede kan Kirken ikke undvære under sit Løbetsløb paa Jorden. Det er et almenreligiøst Behov. Den religiøse Udvikling har overalt og til alle Tider medført Dannelsen af en særegen Klasse Personer med den Kaldsopgave at forestaa den offentlige Gudstjeneste. Uden en Præsteskand kan et religiøst Samfund i Længden ikke bestaa. Og jo kraftigere den religiøse Ide er, desto stærkere viser sig Trangen til en særegen Stand af Præster eller Tjenere ved Guddommens Helligdom. — At alle Kirkens Lemmer skulde overtage den Forretning, hvorom her er Tale, er simpelthen en Umulighed. Den kan heller ikke betroes hvemsomhelst. Der maa forlanges visse personlige Betingelser hos den, der skal kunne

ansees skikket for dette vigtige Hverv. En Vejledning til det rette Valg er tilstede i de forskjellige medfødte og erhvervede Gaver, som Kirken har at tage i sin Tjeneste. Rettelig kaldet er endnu ikke den, som kun mener sig indvortes og umiddelbart kaldet af Gud til denne Virksomhed. Thi det turde hænde, at han tog fejl af sig selv og forvexlede sin egen vilkaarlige Lyst med Kaldet fra Gud. Vi ere ikke skikkede til selv at dømme om vor Dygtighed til Gjerningen. Derfor maa der til det indre Kald komme et ydre, som udgaar til dem, der ere prøvede og fundne dygtige. Mennesker kunne vistnok ikke prøve „Hjerter og Nyrer". Men deraf følger ikke, at ingen Prøvelse skal ske. De dertil beskikkede Organer skulle prøve, hvad der kan prøves, og saa antage Tjenere i Tillid til, at Herren vil vide at bruge dem. Den Lære, at det bør staa enhver frit for efter eget Tykke uden ydre Kald at overtage Embedets Functioner, har alt imod sig: Kirkens og Embedets Begreb, den hellige Skrifts og vor Kirkes Bekjendelses, ja hele den kirkelige Overleverings klare og utvetydige Vidnesbyrd. Denne Vranglære er et Product af den Aand, der i Kirke og Stat vil sætte alles Auctoritet i Stedet for de af Gud forordnede Auctoriteter.

Om Kaldsrettens Udøvelse bemerkes for det første i Almindelighed, at det maa være Kirken magtpaaliggende, at der handles saa vidt som muligt i kirkelig Enhed gjennem styrende Fællesorganer, som ere satte til at varetage det større Heles og ikke blot den enkelte Menigheds Tarv. Kaldsrettens Udøvelse, kirkelige Embeds-

mænds Ansættelse, er en Sag, der i Sandhed ikke blot interesserer og vedkommer den enkelte Menighed, men det hele Kirkelegeme, hvoraf Localmenigheden er et Lem. Allerede denne Betragtning lægger det nær nok at antage, at Localmenigheden ikke giver Slip paa en Ret, men efterkommer en Pligt, der følger af dens Stilling som Lem i et udeleligt organisk Legeme, naar den stiller sig ind under den kirkelige Fællesstyrelses Afgjørelser i dens Udøvelse af Kaldsretten. Det Ønskeligste vilde være, om hele Guds Kirke paa Jorden kunde handle i organisk Enhed i dette vigtige Punkt. Det er en Ufuldkommenhed og en Følge af Tidernes Nød, at mindre Complexer (Landskirke, Folkekirke o. s. v.) handle uafhængig af hverandre og hver paa sin Vis.

Men Spørgsmaalet om Kaldsrettens Subject er i Virkeligheden noget meget mer end et Hensigtsmæssighedsspørgsmaal. Retten tilkommer den lærende Kirke ifølge vor Betragtning af Kirkens Begreb. „Menigheden" er ikke Embedets Forudsætning, men, som vi have seet, Embedet Menighedens Forudsætning. Oprindeligt og umiddelbart have vi fundet Embedet sat som apostolisk lærende Kirke og dermed som den apostoliske Grundvold for alt, hvad der heder Menighed eller Menighedscomplexer. For at opfylde sit Hverv som objectiv, uantastelig Formidler af Naademiddelvirksomheden maatte Embedet eller den lærende Kirke til alle Tider være en selvstændig, uafhængig Institution. Da Menigheden saaledes ikke er sat til at producere Embedet, og Embedet ikke engang er givet Menigheden til fri Disposi-

tion, men overgivet visse Personer som deres Mandat fra Herren for at danne, opretholde og styre Menigheden, kan der ikke blive Tale om nogen anden Propagation af Embedet end den, som sker ved det kirkelige Embede selv, altsaa ved Successsion, ved Overbragelse fra Person til Person. Fra dette Standpunkt maa det derfor uden al Tvivl ansees for kirkelig utilbørligt, at Kaldsretten hos os ikke alene er uddragen Kirken overhoved, men endog lagt i det verdslige Samfunds Haand. Der er kun et Skin af Kirkelighed opretholdt derved, at man har tillagt Statsoverhovedet en Titel, hvortil der dog ikke svarer nogen Kirkelighed, Titelen af øverste Biskop.

Sin Fuldendelse faar Kaldet imidlertid først ved den kirkelige Ordination, der nødvendigvis maa meddeles af en, der selv er i Besiddelse af det legitime kirkelige Embede og saaledes staar i den apostoliske Successsion. Uden denne rent kirkelige Fuldendelse vilde ethvert Kald til Embedet tabe al kirkelig Legitimitet. Om dem, der have anmasset sig Embedets Functioner uden denne apostoliske Legitimation, gjælder Herrens Ord om de falske Propheter: „Jeg har ikke sendt dem, dog løb de, jeg har ikke talet til dem, dog profeterede de," Jerem. 23, 21. Til en saadan Hyrde siger Propheten: „Herren har ikke sendt dig, og du, du har bragt dette Folk til at forlade sig paa Løgn," Jerem 28, 15. Selve deres Stilling er en Løgn og deres Forvaltning af Naadens Midler ugyldig.

Ved den kirkelige Ordination bliver potestas ministerii, det vil sige, ikke blot Retten, men ogsaa Magten til en gyldig Forvaltning af Naadens Midler overbragen

den Kaldede i den treenige Guds Navn, idet Guds særegne, til Embedets Forvaltning fornødne Naade nedbedes over ham under Haandspaalæggelse. Se vort Ritual: „Saa overgiver jeg dig nu i Faderens og Sønnens og den Helligaands Navn det hellige Presteembede med Magt og Myndighed til som en ret Guds og Jesu Christi Tjener at forkynde Guds Ord . . ., at forvalte de højværdige Sacramenter efter Christi Indstiftelse, at binde Synden paa de Gjenstridige og løse den paa de Bodfærdige og ellers at udføre alt, som hører til dette dit hellige Kald efter Guds Ord og vor Kirkes Orden."

Her er altsaa ikke Tale om en blot symbolsk Handling eller blot om en Stadfæstelse af det forud udstedte Kald, men om en effectiv Meddelelse af den guddommeligt institutionelle Competence for Embedet i dets Helhed, altsaa baade med Hensyn til potestas ordinis og potestas jurisdictionis.

Den saaledes meddelte Competence betragte vi i Overensstemmelse med Apostelens Ord, 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6, som en objectiv „Naadegave" (Charisma), hvortil den Enkelte subjectivt kan forholde sig forskjelligt: Den kan „opflammes"; den kan ogsaa „forsømmes"; men i sin Objectivitet vedbliver den lige fuldt at være en Naadegave med Kraft til Naademidlernes frelsende Forvaltning.

Den Betragtning, at Ordinationen medfører en uudslettelig Charakter" (character indelebilis), godkjender vor Kirke gjennem sin Praxis, for saa vidt som den god-

kjender Cultushandlinger af en pastor emeritus, og for saa vidt som den ikke kræver fornyet Ordination, naar der er Tale om at rehabilitere en Præst for Embedet efter Embedsnedlæggelse eller Suspension. Vi betragte ikke en afskediget Præst som Lægmand, og hans Opgivelse af den generelle Ret til Naademiddelforvaltning betragtes ikke som en Ophævelse af hans Magt til i givet Tilfælde at udføre gyldige Cultushandlinger.

At den vigtige Handling, hvorom her er Tale, ikke foretages af en hvilkensomhelst Indehaver af Embedet, men kun af dem iblandt dem, hvem Kirken anerkjender som sine Styrere i højere Forstand, altsaa af Biskoperne, er en Regel, som stemmer saa vel overens med al kirkelig Orden og kirkelig Tradition, at den ikke bør brydes uden tvingende Nødsfald. Gyldigheden af en Ordination i Nødsfald udenfor den almindelige kirkelige Regel vilde dog kun da med Rette kunne benegtes, naar det lod sig bevise, at kun Episcopatet som saadant er den umiddelbare Arvetager af den hele apostoliske potestas ecclesiastica, hvoraf de lavere Embedsgrader med mer eller mindre indskrænket Myndighed ere fremgaaede. Vor Betragtning af Embedet hviler imidlertid paa den Opfatning af Skriften, at Hyrdeembedet som en Enhed er fremgaaet af det oprindelige, umiddelbart indstiftede Embede, Apostolatet, og at den hierarchiske Ordning med Episcopat, Presbyterat og Diaconat beror paa successivt om end meget tidligt fremkomne gradus indenfor det ene Embede. Den oprindelige Enhed, navnlig af Episcopat og Presbyterat, synes jo med Vished at fremgaa af den Omstændighed

at det nye Testament vexelvis bruger begge Betegnelser om det samme Embede. Dersom man derimod kun havde de ældste Fædres Fremstilling og Sprogbrug at holde sig til, da vilde der tale mest for den romerskkatholske Opfatning, hvorefter kun Episcopatet som saadant er den umiddelbare Fortsættelse af den apostoliske Magtfuldkommenhed, som overhoved skal og maa fortsættes i Kirken, og hvorefter altsaa et Samfund, der staar udenfor den historisk episcopale Successsion, staar udenfor Kirken. — Men ligesom et Brudd paa den hierarchiske Orden ikke bør ske uden tvingende Nødvendighed, saaledes bør ogsaa dens Gjenoprettelse ufortøvet iverksættes, dersom et Brudd er skeet. Den er voxet ud af Kirkens ældste og ædleste Liv og synes endog at have guddommelig Sanction, hvad der nærmere vil blive paapeget i vor exegetiske Undersøgelse.

Opfattet paa den her skildrede Maade bliver det kirkelige Kald til Embedet altid, hvad det maa være: en vocatio divina. Forskjellen er kun den, at det oprindelige Kald var en vocatio immediata, det senere er en vocatio mediata, formidlet ved Leddene i den apostoliske Successions hellige Kjæde. Kaldet vedbliver ligefuldt altid at være apostolisk. Thi det ordinære Embede er en gjennem Successionsrækkens levende Led af Personer formidlet Overdragelse fra Apostlene. Embedets apostoliske Character ophæves ikke derved, at Apostolatet ogsaa indbefattede extraordinære Prærogativer, som ikke overdrages, saaledes navnlig den umiddelbare Kaldelse og den inspirationsmæssige Ufejlbarhed.

Den kirkelige Embedsmyndigheds dobbelte Character som potestas ordinis (Naademiddelforvaltningen) og potestas jurisdictionis (Styrelsen) er fremstillet og begrundet i foregaaende §, hvortil her henvises. Vi have der tillige udviklet, hvorledes og hvorfor det apostolisk legitime, ved gyldig kirkelig Ordination forplantede Embede i sin Helhed som lærende Kirke gjennem Tiderne maa betragtes som paalidelig Bevarer og Fortolker af den til Salighed fornødne Sandhed.

Kraften i Herrens Indstiftelser ligger i dem selv. Ordet og Sacramenterne ophøre ikke at være virkekraftige Naadens Midler for os, selv om de bæres til os af urene Hænder, og selv om Presten skulde være personligt uværdig. Kunde de kun modtages til Frelse, naar de forvaltes af Troende, vilde de aldrig med Tryghed kunne modtages af Mennesker; thi vi kunne ikke med afgjørende Vished domme om Menneskenes Hjerteforhold til Gud. — Enhver Menighed vil gjerne have de dygtigste Kræfter i Embedet, og Følgerne af et Misgreb ved Besættelsen kunne i mange Maader blive tunge nok. Men Iveren for at faa denne eller hin bestemte Person viser stundom tilbage til skjæve Forestillinger. Man lægger ensidig Vegt paa Ordet og glemmer, at Presten ligefaa væsentligen er Sacramentets Forvalter. Indenfor Ordets Tjeneste lægges atter Vegten mere paa det subjectivt forkyndte Ord end paa Aabenbaringens objective Sandhedsord. I Presten ser man kun Prædikanten, Taleren, og Veltalenhed bliver anseet for en Præsts vigtigste Egenskab. Var det saa, da saa det ilde ud for mangen Menighed. Hvad man søger i

Gudstjenesten er ofte ikke Dyrkelsen, Cultus, men en Stunds Nydelse ved en Talers bevingede Ord. Ved denne Betragtning bliver en Menigheds Ve og Vel afhængig af Præstens personlige Begavelse. *Dette kan ikke være Guds Mening.* Det er neppe for meget sagt, naar vi udtale Frygt for, at mangen Menigheds kirkelige og dermed eo ipso dens christelige Liv er lagt øde iblandt os ved denne fordærvelige og vidt udbredte Betragtning. Man søgte Kirken for at høre veltalende Foredrag eller overhoved saadant, hvorefter Ørene kløe. Man blev skuffet, drog sig tilbage, blev fremmed for Guds Hus og dermed for den religiøse Dyrkelse, uden hvilken intet aandeligt Liv kan bestaa. Anderledes der, hvor man virkelig og væsentlig søger Guds Hus for den fælles cultusmæssige *Dyrkelses*, for *Tilbedelsens* og for *Velsignelsens* Skyld. Er Trangen hertil bleven tilfredsstillet, gaar man opbygget fra Guds Hus, ogsaa efter en tarvelig subjectiv Forkyndelse, ja selv om man for Tilfældet kun har deltaget i en liturgisk Gudstjeneste uden Prædiken. — Det er saa langt fra, at den Betragtning, vi her imødegaa, er kirkelig, at vi just i den ældste kirkelige Overlevering finde Sacramentet og ikke Prædikenen som Gudstjenestens store Midtpunkt. Men Sacramentet kan forvaltes med fuld Troskab og fuld Virkekraft af den mindst Begavede saa vel som af den mest Begavede. Den Foreſtilling maa imødegaaes, at det Baand, der forener Præsten og Menigheden, er et Tillidsforhold af rent personlig og individuel Art. Det er ikke ved Præstens personlige Qvalificationer, Menigheden skal opbygges, men ved hans Gjerning som Naademidlernes Forvalter. Over-

hoved viser den store Vegt, som i vort Samfund lægges paa Præstens Personlighed, tilbage til donatistiske Forestillinger om Naademidlernes Virkekraft. Denne Betragtning har været et virksomt Sprængstof i vort Samfund.

Naar derimod Embedets Indehaver er utro i sin Gjerning, eller han vitterligen forarger Menigheden ved sit Liv, da er det den kirkelige Fællesstyrelses Pligt at skride ind med Tugt. Menigheden har Ret til at klage over ham. Men til at tugte har den ingen Ret. Dette følger ikke blot af det Hensigtsmæssighedshensyn, at det Modsatte vilde føre til allehaande Vilkaarlighed og Forvirring, men fornemmelig af det Grundforhold, at Præsten vel kan siges at være Kirkens, men ingenlunde Menighedens Tjener.

Excurs.

Om de Christnes almindelige Præstedømme.

Blandt Luthers mange, indbyrdes meget forskjellige Udtalelser om Embedet i dets Forhold til Samfundet (der nedenfor ville blive nærmere fremstillede i et andet Excurs) indtager navnlig i den første Tid af hans Virksomhed — førend han endnu havde erfaret, hvad det fører til at udlevere Embedet til Mængden — Ideen om „de Christnes almindelige Præstedømme" og Embedets Fremgaaen deraf en fremragende Plads. Allerede paa Disputationen i Leipzig (1519) havde han udtalt, at Nøglemagten er given Kirken og ikke Peter eller nogen enkelt Person anderledes end som Repræsentant for Kirken (claves ecclesiæ in persona Petri datas). Og i det følgende Aar, i Skriftet til den tydske Adel, udtaler han som generelt Princip: „Was aus der Taufe gekrochen ist, das mag sich rühmen, dass es schon Priester, Bischof und Pabst geweihet sey; ob nur wohl nicht einem

jeglichen ziemet solch Amt zu üben. Denn wenn wir gleich alle Priester sind, muss sich niemand selbst hervorthun noch sich unterwinden ohn unser Bewilligen und Erwählen das zu thun, dess wir alle gleiche Gewalt haben. Denn was gemein ist, mag niemand ohn der Gemeinde Willen und Befehl an sich nehmen".[1]) Altsaa: I Kraft af Daaben have alle Christne „samme Magt" med Hensyn til det prestelige Embede. Kun at den Enkelte ikke maa tiltage sig egenmægtigen at „udøve" en Forvaltning, der ikke tilkommer ham alene. Til Menigheden staar det, ved sin „Vilje og Befaling" at lade sig repræsentere i Forvaltningen eller at indrette sig med et særligt Embede. Det Hele hviler paa det Grundforhold, at alle Christne ere Præster. Af dette fælles Prestedømme fremgaar det særlige Embede, ikke derimod af nogen guddommelig Ordning eller Indstiftelse uafhængigt af Menigheds- eller Menneskevilje overhoved.

Denne Betragtning af Embedet er ikke gaaen over i den lutherske Kirkes Grundbekjendelse, Augustana. Den finder heller ikke nogen Støtte i de øvrige lutherske Bekjendelsesskrifter, og hvad der udgives for Symbolbevis beror paa, at man ganske uretmæssigen har generaliseret enkelte Udtalelser om Nødstilfælde. Bekjendelsens positive Lære maa vi imidlertid forbeholde os at fremstille senere. Det vil deraf fremgaa, at denne Lære er en ganske anden og ligefrem uforenelig med disse Forestillinger om et kirkeligt Demokrati. — Om den derpaa følgende lutherske Scholastik er der med Rette bleven bemerket: „Det aandelige Prestedømme traadte i den følgende Tids Lærebygninger saaledes i Skygge, at man kun lidet skulde ane, at de tilhørte den Kirkeafdeling, hvis Grundlægger havde givet dette Begreb en saa kraftig Udvikling. Dets Væsen satte de alene deri, at alle Christne ifølge de petrinske Ord ere kaldede til at frembære aandelige Offere og til privat gjensidig Paamindelse . . . Det staar saaledes hen som et Udtryk, der efter sit Indhold ikke kommer ud over det almindelige Helliggjørelsesbegreb, kun med særlig Fremhævelse af hin private Brug af Guds

[1]) Walchs Udg. X, 304.

Ord. Derved bliver allerede Chemnitz staaende. Det samme gjentager sig hos Johan Gerhard, Brochmand" o. s. v. Forfatteren af disse Ord, der betragter Luthers Udtalelser om det aandelige Præstedømme med Sympathi, erklærer derefter, at „de senere Dogmatikere kom til den fuldstændige Udhuling af det aandelige Præstedømmes Begreb."[1])

Det var ved den spenerske Pietisme, at „det aandelige Præstedømme atter blev en Magt i de Christnes Bevidsthed. Det andet af de sex Ønsker om Forbedring i Kirken, som Spener fremsatte i sine Pia Desideria (1675) var netop Oprettelsen og den flittige Øvelse af det aandelige Præstedømme."[2]) Pietismen var imidlertid ikke egnet til at fatte det correcte Begreb om Embedet. Dertil kræves et correct Begreb om Kirken. Men Pietismen har væsentlig sat Conventikelen i Kirkens Sted og den usynlige Kirke i den synliges Sted. Af begge Forestillinger lader sig intet brugbart Embedsbegreb aflede.

Den næste Kilde til en Fornyelse af Foreſtillingen om de Christnes almindelige Præstedømme som Embedets Grundlag betegner Vilmar saaledes: „Vi tage ikke fejl, naar vi aflede disse Theorier om det gejstlige Embede, der staa i saa paafaldende Modsigelse med den hellige Skrift og vore Kirkebekjendelser, . . . fra den, om end ubevidste, saa dog ubevidst meget stærkt virkende Indflydelse af en fuldkommen auctoritetsløs Tid, som vor i hundrede Aar har været og altid mer er bleven. Mærkværdigt bliver det altid, at disse Theoriers Vext Skridt for Skridt følger den fremadskridende Opløsning af al historisk, social, politisk Tradition. Dertil kommer endnu en Forvildelse, som virker overordentlig giftigt i det virkelige Liv: den atomistiske Betragtning af Menneskeslægten, Folkene, Samfundet, en Forvildelse, der er endnu mere udbredt end hin Auctoritetsløshed." „Man betragter Folket som en Samling af Individer, som et Tal, der produceres ved Addition af Enere, som i og for sig ere

[1]) Dr. P. Madsen, De Christnes aandelige Præstedømme. Kbh. 1879 S. 175 f. 189.
[2]) Ibid. 179 f.

ligeartede . . . Denne ulykkeligste og mest aandsdræbende Anskuelse om Menneskeexistens i Samfundet, om Folkeexistens, som kan gives, har siden den første franske Revolution herskет næsten ubetinget indtil denne Dag og har ogsaa bemægtiget sig Betragtningen af Kirken fra den Tid af, da Theorien om alle Menneskers oprindelige Lighed blev udbredt først ved Montesquieu, derpaa ved Rousseau &c. &c. som Forløbere for den store Omstyrtning i Aaret 1789." [1])

Vilmar turde ogsaa have Ret, naar han som en tredie Kilde betegner „den ensidige Bestræbelse for at fremstille det christelige Samfundsvæsens Ordninger, saaledes som de bestaa i den katholske Kirke, som forkastelige en Gang for alle og i sin Helhed." [2])

Forestillingen om det kirkelige Embedes Fremgaaen af de Christnes almindelige Prestedømme har fornemmelig fra Høfling og Harless fundet Vei til os [3]), medens Vilmar for Tydskлands Vedkommende betegner J. H. Bøhmer som den, „der har ført an i denne beklagelige Daarskab." [4])

Det er fornemmelig i 1 Ptr. 2, 5—9, at man har søgt Nerven for den bibelske Bevisførelse. De Christne betegnes her som et „helligt Præsteskab, et kongeligt Præsteskab, et helligt Folk." Men hele Bevisførelsens Nerve synes at maatte være afskaaren i samme Øjeblik, som det betænkes, hvorfra Peter ligetil har hentet disse Betegnelser, nemlig fra Ex. 19, 6, hvor det hedder, at Israel, det gammeltestamentlige Israel skal være „et Kongerige af Præster og et helligt Folk." Hvorledes vil man forene dette med Begrebet om det levitiske Prestedømme, den uafhængigste af alle Tiders hierarchiske Institutioner? Mon saaledes, at det levitiske Prestedømme har sit Udspring fra Israels Folk som et „helligt Præsteskab"? Umuligt! Og skulde nogen være i Tvivl herom, da læse han

[1]) Vilmar, Lehre vom geistlichen Amt. Marburg und Leipzig. 1870, S. 112 ff.
[2]) Ibid. 96.
[3]) Se fornemmelig Høfling, Grundsätze evang. luth. Kirchenverfassung. Erlangen 1851.
[4]) Ibid. 97.

Historien om Korah, Izhars Søn, og hans Bande, Num. 16. De „forsamlede sig mod Moses og mod Aron og sagde til dem: Den hele Menighed er allesammen Hellige, og hvorfor ophøje I eder over Herrens Forsamling? Og Moses sagde til Korah: Israels Gud har ladet dig komme nær til og alle dine Brødre . . . og I tragte ogsaa efter Præsteembedet! Derfor er du og hele din Hob . . . Oprørere; thi Aron, hvad er han, og I knurre mod ham?" Vi kjende Korahs og hans Bandes Skjæbne. Fortællingen er en practisk Illustration af det demokratisk demagogiske Begreb om det almindelige Præstedomme paa gammeltestamentlig Grund. Nej, Israel er kun i ethisk, ikke i kirkeretlig Betydning et Folk af Præster og kan ifølge det særlige Præstedømmes institutionelle Character ikke være det paa nogen anden Maade: Det skal bringe Gud aandelige Offere i Bøn og selvfornegtende Lydighed. Til Fordel for et lavkirkeligt, demokratisk Embedsbegreb kan St. Peters Udtryk paa dette Sted følgelig ikke bruges, uden at man vilkaarligt sætter ud af Betragtning Udtrykkets fixerede Betydning, vilkaarligt lægger ind en anden Betydning og lige saa vilkaarligt overser Contextens paræneticke Character. Det Hele er et søgt Argument for en paa Forhaand opconstrueret Doctrin.

Som Argumenter imod den bestemte Grændse mellem det almindelige og særegne Præstedømme[1]) har man fremdeles anført: Act. 8, 4; 11, 19; 1 Cor. 14, hvoraf det skal fremgaa, at Lægfolk prædike Evangelium. Derved er dog at bemerke dels, at Apostletidens særegne charismatiske Begavelse ikke giver Regler for følgende Tider, dels at her ikke er Tale om nogen liturgisk Act. Fremdeles: Synoden i Elvira tilsteder i Nødsfald (in necessitate infirmitatis. Can. 38) en Lægmand at døbe en Katechumen. Men fra en saadan Undtagelse med Hensyn til «sacramentum initiationis» kan ingen

[1]) En Sammenstilling vil man finde hos Edwin Hatch. The Organisation of the early Christian Churches. Oxford 1881 S. 111—139; hvorimod. R. v. Scherer, Weyer u. Welte III, 540 f.

almindelig Regel hentes. Af Ignatius's Breve, navnlig Eph. 20, 2; Philad. 4; Smyrn. 8, 1, skal det fremgaa, at Lægfolk have forvaltet d. h. Nadverd. Men det er ganske umuligt at finde denne Tanke saa meget som antydet paa de nævnte Steder. Snarere bevise de det Modsatte. Det er ogsaa med Rette bleven bemerket, at om enhver Troende havde prestelig Magt i Oldkirken, da var den Praxis uforklarlig, at Nadverden sendtes de Syge i deres Hjem, Fangerne i Fængslet, Eneboerne i Ørkenen. — Overhoved: Med Hensyn til det kirkelige Hyrdeembedes Eneberettigelse til at forvalte den hellige Nadverd i den ældste Kirke kan Traditionen anseés for utvivlsom.

2.

Med vor Opfatning tro vi os i Overensstemmelse med den ældste Kirkes Fædres Grundanskuelse om Embedet, dets guddommelige Oprindelse og Stilling i Kirken. Deres Vidnesbyrd have en eminent Betydning, fordi de repræsentere den mest umiddelbare apostolske Overlevering. Vi hidsætte nogle af disse Vidnesbyrd.

Clemens Romanus[1]). Hans saakaldte første Brev til Corinthierne[2]) er skrevet i Anledning af disses Opsætsighed imod sine kirkelige Foresatte[3]). For Romerbiskopen blev dette Anledning til en Henvendelse til Corinthiermenigheden, der paa vigtige Punkter belyser den ældste

[1]) Irenæus nævner ham som den tredie Biskop i Rom efter Peter. Contr. omn. hæret. Lib. III, Cap. 3, 3. Eusebius betegner hans Brev til Corinthierne som „et overordentlig herligt Brev, der har alle Stemmer for sig." „Dets offentlige Brug i de fleste Menigheder baade fordum og nu er en bekjendt Sag." Hist. eccles. III, 16.

[2]) Vidnesbyrd af Kirkefl. IV. Det andet er en Homili.

[3]) Cap. I.

apostoliske Kirkes Opfatning af Hierarchiets guddommelige Oprindelse og Forhold til Menigheden eller Lægfolket. Han begynder med at rose deres tidligere Lydighed mod deres Foresatte[1]). Disse Foresatte, Præster og Diakoner, betegnes som „Guds Naades Tjenere, der ved den Helligaand have talt til dem."[2]) „Lader os vise Ærbødighed mod vore Foresatte"[3]). Om de nytestamentlige Gudstjenester gjælder lige saa vel som om de gammeltestamentlige, at Gud „selv har fastsat efter sin egen højeste Vilje, ved hvilke Personer, han vil, de skulle udføres."[4]) „For Præsterne er forordnet en Stilling, som er særegen for dem; den læge Mand er bunden ved de Forskrifter, som angaa Lægfolk"[5]). „Apostlene bragte os Evangeliet fra den Herre Jesus Christus. Jesus, som var Christus, blev sendt fra Gud. Christus altsaa fra Gud og Apostlene fra Christus." „De indsatte sin Førstegrøde, efter at have prøvet dem ved Aanden, til Biskoper og Diakoner for dem, som maatte blive Troende. Og dette var ikke noget Nyt. Thi lange Tider forud var der jo skrevet om Biskoper og Diakoner. Saaledes staar der nemlig et steds i Skriften: „Jeg vil indsætte deres Biskoper i Retfærdighed og deres Diakoner i Tro."[6]) Og de, som i Christo vare blevne betroede af Gud en saadan

[1]) Cap. I, 1.
[2]) III, 8.
[3]) V, 21.
[4]) VIII, 40.
[5]) Ibid.
[6]) VII, 42. Det formentlige Skriftsted lader sig ikke eftervise, men Ordene ere betegnende for Oldkirkens Opfatning.

Gjerning, hvad Under, om de indsatte de ovenfor Nævnte?“ [1]) — „Ogsaa vore Apostle vare ved vor Herre Jesus Christus vidende om, at der vilde opstaa Strid om det biskopelige Embede. Af denne Grund, fordi de forud vare fuldt vidende om dette, indsatte de de ovenfor Nævnte (o: Biskoper og Diakoner) og gav senere Bestemmelse om, at andre prøvede Mænd skulde efterfølge dem i deres Embede, naar de vare hensovede. De nu, som ere blevne indsatte af hine (o: Apostlene) eller senerehen af andre godkjendte Mænd med hele Menighedens Bifald . . .,[2]) disse tro vi ikke med Rette kunne stødes ud af Embedet . . . Vi se nemlig, at I have affat nogle, som rettelig udførte sin Gjerning, fra det Embede, hvormed de i sin Tid bleve hædrede, uden at nogen havde noget at sige derpaa.“ [3]) „I derfor, som have lagt Grund til Oprøret, underordner eder under Presterne og tager imod Tugt til Omvendelse.“ [4])

Ignatius.[5]) I sine berømte Breve[6]) skildrer han

[1]) Ibid. 43.

[2]) Paa disse sidste Ord har man bygget en hel Theori om den oldkirkelige Menigheds Ret til at udtale sit Bifald eller sit Veto ved Embedsbesættelser. Man maa i Sandhed være i Forlegenhed for Argumenter, naar man griber til saadanne som dette, der kun kan gjælde som et testimonium paupertatis for vedkommende Theori. Udtrykket εὐδοκία behøver jo ikke at betegne andet end den Tilfredshed, hvormed Valget i vedkommende Tilfælde factisk er bleven modtaget, og kan efter hele Contexten ikke vel betyde andet.

[3]) Ibid. 44.

[4]) Ibid. 57.

[5]) Eusebius H. e. III, 36 ff.

[6]) Se Vidnesbyrd af Kirkeff. XI.

Kirken som Guds synlige Frelsesinstitution med et synligt Overhoved i Episcopatet. Biskopen er den synlige Repræsentant for Christus, der er Kirkens usynlige Hoved. Ingen Forbindelse med den usynlige Christus uden det synlige Episcopats Formidling. At adlyde Biskopen er at adlyde Gud. Hvor er Kirken? Svar: Der og kun der, hvor Biskoperne, Apostlenes legitime Efterfølgere, ere med Clerus. Et Brudd med dette guddommeligt anordnede Hierarchi er et Brudd med Christus og hans Rige. Ingen Administration, ingen liturgisk Act, ingen Forvaltning eller Modtagelse af Sacramenter er gyldig i Løsrivelse fra denne guddommelige Anordning, men er alt sammen Djævletjeneste i Stedet for Gudstjeneste. Hierarchiets Grader ere: Episcopat, Presbyterat og Diakonat. Presbyterne staa i et Forhold til Biskoperne, som svarer til Apostlenes Forhold til Christus, og Diakonerne ere Biskoperne og Presbyternes Collegium underordnede. Men alle ere de Christi Tjenere, hvem Menigheden skylder Lydighed. Alle Menigheder med sin saaledes organiserede Clerus danne tilsammen Christi ene, katholske Kirke. [1])

[1]) „Jesus Christus har forherliget eder, for at J, forenede i endrægtig Lydighed, adlydende Biskopen og Prestejkabet, maa være helligede i alle Maader." Eph. II. „Jeg priser eder lykkelige, der ere forbundne saaledes med ham (ɔ: Biskopen) som Kirken med Jesu Christo og som Jesus Christus med Faderen, for at alt skal samstemme i Enhed" „Lader os altsaa beflitte os paa ikke at modsætte os Biskopen, for at vi maa være Gud lydige." Ibid. 5. „Thi enhver, som Husherren sender til at bestyre det ham tilhørende Hus, bør vi modtage ligesom den, der har sendt ham, og altsaa er det klart, at vi bør betragte Biskopen som Herren selv." Ibid. 6.

Clerus repræsenterer Menigheden: „Jeg er bleven værdiget at se eder i eders Gud værdige Biskop Damas og de værdige Præster Basjus og Apollonius og min Medtjener Diakonen Sotion.“ Magnes. 2. „Stræber at gjøre alt i Samfund med Gud, saaledes at Biskopen har Forsædet i Guds Sted, Præsterne fremstille Billedet af Apostlenes Forsamling og de mig inderlig kjære Diakoner betroes Jesu Christi Tjeneste.“ Ibid. 6. „Ligesom Herren intet har gjort uden Faderen, men i Enhed med ham, saaledes bør ogsaa I intet gjøre uden Biskopen og Præsterne.“ Ibid. 7. „Det er altsaa nødvendigt, at I, som I gjøre, intet foretage eder uden Biskopen. Men underordner eder ogsaa under Præsteskabet ligesom under Jesu Christi, vort Haabs, Apostle.“ Trall. 2. „Ligeledes bør alle ære Diakonerne ligesom Jesum Christum og Biskopen, der er et Billede af Faderen, og Præsterne som et Guds Raad og en Forening af Apostle. Uden dem har Ordet Kirke ingen Betydning, og jeg er overbevist om, at ogsaa I ere af samme Mening.“ Ibid. 3 „Lever vel i Jesu Christo, lydige mod Biskopen som mod Guds Bud, ligeledes mod Præsteskabet.“ Ibid. 13. I Brevet til Philadelphierne betegner Ignatius den lærende Kirke eller Hierarchiet som en Institution, der er „fremstillet efter Jesu Christi Sind,“ og som „han har befæstet efter sin egen Vilje i Bestandighed ved sin Helligaand.“ En Menighed, der holder sig til denne Orden, priser og berømmer han som en „evig og stedsevarende Glæde“ for dem, der betragte den. Philad. 1. Det er Kirkens bestandige Ufejlbarhed og Sjelenes Lykke i Bevisstheden herom, som her og andetsteds kommer til Orde. Men udenfor den gives ikke Frelse: „Farer ikke vild, mine Brødre! Den, som følger en Secterer, arver ikke Guds Rige.“ Ibid. 3. „Beflitter eder paa at bruge én Nadverd; thi ét er vor Herres Jesu Christi Kjød, og én er Kalken til Samfund med hans Blod, ét er Alteret, ligesom der er én Biskop tilligemed Præsteskabet og Diakonerne, mine Medtjenere, paa det, I skulle gjøre alt, hvad I gjøre, efter Guds Vilje.“ Ibid. 4. „Jeg har med høj Røst, med Guds Røst, raabt og sagt: Holder eder til Biskopen og Præsteskabet og Diakonerne.“ „Han, i hvem jeg er bunden, er mit Vidne, at jeg ikke vidste det af menneskeligt Kjød, men Aanden prædikede og sagde: Gjører intet uden Biskopen, . . . elsker Samfundet, flyr Partier.“ Ibid. 7. „Flyr

Paa samme Maade Apostelen Johannes's Discipel Polykarp,[1]) som i sit Brev til Philippenserne[2]) f. Ex. skriver: „Ligeledes skulle Diakonerne være ulastelige for hans Retfærdigheds Øine som Guds og Christi og ikke Menneskers Tjenere." Det er nødvendigt at underordne sig under Presterne og Diakonerne som under Gud og Christus.[3]) — Der er Grund til at antage, at Polykarp er er indsat som Biskop over Presbyterne i Smyrna allerede af Apostlene selv, og sikkert nok har det særegne Bispeembede været almindeligt i Kirken allerede i dens første Aarhundrede. En collegial Menighedsstyrelse uden noget Hoved lader sig intetsteds paavise. Irenæus, Polykarps Discipel, skriver: „Vi

---

Secterne som en Kilde til det Onde." Smyrn. 7. „Følger alle Biskopen, ligesom Jesus Christus fulgte Faderen, og Præsteskabet, ligesom Apostlene, og ærer Diakonerne som Guds Anordning. Ingen foretage sig uden Biskopen noget, som vedkommer Kirken. Som gyldig Nadverd bør kun den anses, som forrettes af Biskopen eller af den, til hvem han overdrager det. Hvor Biskopen viser sig, der være Folket, ligesom den katholske Kirke er der, hvor Christus er. Det er ikke tilladt uden Biskopen (ɔ: uden Fuldmagt fra ham) hverken at døbe eller at holde Kjærlighedsmaaltid; men hvad han godkjender, det er ogsaa Gud velbehageligt, for at alt det, som foretages, maa være sikkert og gyldigt." Ibid. 8. „Hvo, som ærer Biskopen, æres af Gud; hvo, som forretter noget uden Biskopens Vidende (ɔ: foretager kirkelige Handlinger uden kirkelig Bemyndigelse), tjener Djævelen." Ibid. 9. — Jeg sætter min Sjel ind for dem, som underordne sig under Biskopen, Presterne og Diakonerne. Maatte det forundes mig tilligemed dem at naa frem til Gud!" Til Polykarp 6.

[1]) Eusebius, H. e. IV. 14. 15 o. a. Stt.

[2]) Vidnesb. af Kirkeff. XI.

[3]) Til Philipp. V.

kunne opregne dem, som ere blevne indsatte af Apostlene til Biskoper i Kirkerne, og deres Efterfølgere indtil os selv, hvilke hverken have lært eller kjendt noget saadant som det, der fables af disse (ɔ: Hæretikerne). Thi havde Apostlene kjendt forborgne Hemmeligheder . . ., saa havde de sikkert overgivet disse til dem, hvem de selv betroede Kirkerne." [1]) Apostlenes levende Ord lyder altid i Kirken fra deres retmæssige Efterfølgere paa de Læresstole, de selv have oprettet. Dør en af dem, bliver en anden indsat og indviet af Biskoperne i hans Sted. Paa denne Maade have Apostlene efterladt sig Biskoperne „som sine Efterfølgere og overdraget dem sit eget Læreembede". Til denne objective Institution er den uforfalskede apostolske Læres Forplantning knyttet. [2]) „Kirkens Biskoper maa man derfor holde sig til som dem, der have Successionen fra Apostlene, saaledes som vi have eftervist, og som med Successionen i det biskopelige Embede have modtaget Sandhedens sikre Gave efter Faderens Velbehag. Men de Øvrige, som ere afvegne fra den oprindelige Succession . . . alle dem maa man vogte sig for." „Der altsaa, hvor Herrens Gaver ere nedlagte, maa man lære Sandheden." [3]) Kun gjennem Tilslutning til denne guddommelige, for den hele Verden gjældende Institution have vi „den sikre Overlevering fra Apostlene," „den ene og samme Tro," „de samme Bud," „den ene og

[1]) Adv. hæres. III. 3. §. 1.
[2]) Ibid. IV, 33, § 8.
[3]) Ibid. IV, 26, § 2. 4. 5.

samme Form for Kirkestyrelsen, den ene og samme Frelse for det hele Menneske med Legeme og Sjel." [1])

I Kirken gjælder kun det, der har apostolisk Oprindelse. Kjætterierne mangle denne. Deres Forkastelighed erkjendes saaledes allerede af deres Nyhed. „Thi alle disse (o: Hæretikerne) ere meget senere end de Biskoper, til hvem Apostlene have overgivet Kirkerne." „Thi før Valentin gaves der ingen Valentinianere, før Marcion ingen Marcioniter o. s. v." [2]) I alle enkelte katholske Kirker derimod kan Biskopernes Rækkefølge eftervises lige fra Apostlene. Altid og overalt have disse det apostolisse Embedes Bærere forplantet den samme kirkelige Tradition.

Kirken i Rom, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romæ fundata et constituta, hvis Biskoper Irenæus opregner fra den hellige Peter af, betragter han som det Midtpunkt, hvorom hele Kirken maa samle sig: Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos, qvi sunt undiqve fideles, in qva semper ab his, qvi sunt undiqve, conservata est ea, qvæ est ab apostolis, traditio. [3])

Vi hidsætte endnu kun nogle Vidnesbyrd af den vesterlandske Kirkes berømte Biskop Cyprian: Christi ene, katholske Kirke, udenfor hvilken der ikke er Frelse, lader sig med Sikkerhed paavise i Verden. Den er der,

[1]) Ibid. V, 20, § 1.
[2]) Ibid. V, 20, § 1; III, 4, § 3.
[3]) Ibid. III, 3, § 2.

hvor det apostoliske Embede er. Thi Christus har bygget sin Kirke paa Apostlene og det apostoliske Embede, hvis Enheds- og Midtpunkt er Apostelen Peters Primat. Herfra udgaar til alle Tider gjennem biskopelig Ordination det apostoliske Mandat til den ene gyldige Forvaltning af Naadens Midler i Kirken [1])

[1]) „Herren siger til Peter: Jeg siger dig, du er Peter, og paa denne Klippe vil jeg bygge min Kirke o. s. v. . . . Paa ham alene bygger han sin Kirke. Og uagtet han efter sin Opstandelse giver alle Apostle lige Magt og siger . . . Modtager den Helligaand! Dersom I forlade nogen Synderne, ere de ham forladte o. s. v. Joh. 20, 21—23, saa har han dog for at gjøre Enheden synlig af sin Auctoritet fastsat, at denne Enheds Udspring skal begynde fra én. Hvad Peter var, det var utvivlsomt ogsaa de øvrige Apostle, forlenede med lige Delagtighed, Ære og Myndighed. Men Begyndelsen gaar ud fra Enheden, for at Christi Kirke kan bevises at være én." Om Kirkens Enhed Cap. 3 (Vidnesb. af Kirkefs. I). — „Denne Enhed bør vi urokkelig fastholde og hævde, især vi Biskoper, som ere Forstandere i Kirken, for at vi kunne bevise selve Episcopatet at være ét og udeleligt, . . . Episcopatet er ét, hvoraf endel indehaves af enhver af de Enkelte, forbundne til et Helt." Ibid. 4. — Mod Separatisterne: „Herhen høre de, som af egen Drift, uden guddommelig Anordning opkaste sig til Ledere hos tankeløse Folkehobe, som beskikke sig selv til Forstandere uden nogen Ordinationens Berettigelse, som tiltage sig Navn af Biskoper, skjønt ingen har givet dem det biskopelige Embede." Ibid. 9. "Ej blive Menneskene hos dem aftrættede, men snarere tilsølede; ej blive Synderne udrensede, men tvertimod forøgede. Saadan Fødsel frembringer ikke Børn for Gud, men for Djævelen. De, som ere fødte formedelst Løgn, have ingen Del i Sandhedens Forjættelser." Ibid. „Hvilke Ossere mene Præsternes Medbejlere at fejre? Ville de, som forsamle sig udenfor Christi Kirke maaske indbilde sig, at Christus er med dem?" Ibid. 11. „Eller tør den mene at have noget med Christus at gjøre, som optræder fiendsk mod Christi Præster, som afsondrer sig fra Samfundet

Den romerſk katholſke Kirke anſer Ordinationen ſom et Sacrament, hvorved en ſæregen Embedsgave meddeles. Handlingens guddommelige Indſtiftelſe anſees given dermed, at den er apoſtoliſk Praxis. Den ydre Handling er Haandspaalæggelſen og dens ejendommelige Naadegave er det af Paulus (1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6) omtalte Charisma: Retten og Skikkethеden til Naademidlernes Forvaltning, en objectiv Naadegave, ſom enhver Ordinand faar under Haandspaalæggelſe. Denne Betragtning danner intet væſentligt Differenspunkt i Forhold til vor Kirkes Lære. Thi heller ikke den lutherſke Kirkes Bekjendelſe (Apol. Art. VII) har noget imod at betegne denne hellige Handling ſom et Sacrament i videre Betydning, „efterdi Ordets Tjeneſte har Guds Befaling og herlige Forjættelſer.“ Fra begge Sider kan Handlingens Virkning betegnes

---

med hans Clerus og Folk? . . . Som en gjenſtridig Tjener, en ukjærlig Søn, en fiendtlig Broder vover han med Foragt for Biſkoperne og Tilſideſættelſe af Guds Præſter at oprette et andet Alter . . . med falſke Offere.“ Ibid. 15. „Et andet Alter, et nyt Præſtedømme kan ikke oprettes udenfor det ene Alter og det ene Præſtedømme. Den, der ſamler andetſteds, adſpreder.“ Ep. ad Clerum Carthag. 102. Biſkoperne ere Apoſtlenes Efterfølgere: „Chriſtus ſiger til Apoſtlene og derigjennem til alle Forſtandere, ſom ſuccedere Apoſtlene vicaria ordinatione: „Hvo, ſom hører eder, hører mig.“ Ad Magnum, 64. Fra Petrus af fortſættes „per vices temporum et successionum Biſkopernes Ordination og Kirkens Forfatning (ratio),“ hvilket betegnes ſom en „guddommelig Lov.“ Ad Clerum Roman. 27. „Du maa vide, at Biſkopen er i Kirken og Kirken i Biſkopen, og at den, der ikke ſtaar i Samfund med Biſkopen, ſtaar ikke i Kirken.“ Ad Magn. 265. „Den, der ſkiller ſig fra Biſkopernes Collegium, kan hverken have en Biſkops Magt eller Rang.“ Ad Cornel. 156.

som en Embedsgave eller Embedsnaade, hvorved den Enkelte indlemmes i den hellige Kjæde af retmæssige Forvaltere af Naadens Midler. „Her (ɔ: 1 Tim. 4, 14), hvor der er Tale om Timotheus's Embedsvirksomhed, kan der ved Charisma kun forstaaes den ham givne Dygtighed for dette Embede" (Huther). Men da denne sacramentale Handling ikke har guddommeligt Tilsagn om nogen saadan Naadegave, der kunde svare til Daabens og Nadverdens frelsende Virkning for Modtageren, har vor Kirke ikke fundet, at den kan tillægge den Sacramentets Navn i snevrere Betydning. Og den romerske Kirke paa sin Side kan ikke anerkjende Gyldigheden af vor Ordination, fordi den anser dens Legitimitet betinget ved Opretholdelsen af den apostolske Successsion i dens specielle episcopale Form.

Den romerske Betragtning af Embedet[1]) har sit Udgangspunkt i Begrebet om Kirken som en Organisme, der bestaar af Lærende og Styrende (ecclesia docens et imperans) paa den ene Side og Hørende og Styrede (ecclesia audiens et obediens) paa den anden Side. Herren har selv udsondret de Ledende i Kirken, idet han overgav sine Apostle den sacramentale Magt (potestas ordinis)[2]), som meddeles ved Ordinationen og ikke kan tabes (character indelebilis), og Regjeringsmagten potestas jurisdictionis).[3]) Den første Magt har sit højeste

[1]) Se fornemmelig Conc. Trid. Sess. XXIII og Cat. Rom. P. II Cap. VII.
[2]) Se fornemmelig Lc. 22, 19; 1 Cor. 11, 24; Joh. 20, 21—23.
[3]) Joh. 21, 15—17; 20, 21; Lc. 22, 32; Mt. 28, 19. 20; Mt.

Hensyn til Christi sande Legeme (verum corpus Christi) som er Gjenstand for Præstens Forvaltning i Alterets allerhelligste Sacrament. Den anden Magt har Hensyn til Christi mystiske Legeme (mysticum corpus Christi), som er hans Troende eller Kirkens Lemmer. — De Styrendes organiserede Samfund er Hierarchiet eller den særlige kirkelige Stand (ordo, status ecclesiasticus specialis) til Forskjel fra den fælles kirkelige Stand (status ecclesiasticus communis), der tilkommer alle Christne som Lemmer af det almindelige Præstedømme, der saaledes er et Begreb, som ogsaa Romanismen kjender.[1])

De romerske Forestillinger om Embedet ere beherskede af Offerets Begreb. „Offer og Præstedømme ere ved Guds Anordning saaledes forbundne, at begge findes under

16, 19; 18, 18; Act. 15, 28; 1 Cor. 4, 21; 2 Cor. 13, 2. 10; 1 Tim. 1, 20.

[1]) „Et dobbelt Præstedømme beskrives i de hellige Skrifter, et indre og et ydre. Med Hensyn til det indre Præstedømme (interium sacerdotium) da kaldes alle Christne Præster, efter at de ere tvættede med Frelsens Vand . . . Thi disse bringe i Troen, som opflammes ved Kjærligheden (Gal. 5, 6), paa sin Sjels Alter Gud aandelige Offere (1 Ptr. 2, 5), hvortil er at regne alle gode Gjerninger, som de gjøre til Guds Ære. Derfor læse vi i Aabenbaringen: Christus rensede os fra vore Synder med sit Blod og har gjort os til Konger og Præster for Gud (Apoc. 1, 5. 6). Derfor siges det ogsaa af Apostelhyrsten: Vorder selv til . . . et helligt Præstedom, frembærende aandelige Offere (1 Ptr. 2, 5), og Apostelen formaner os til at fremstille vore Legemer som et levende, helligt, Gud velbehageligt Offer (Rom. 12, 1) . . . Men det ydre Præstedømme (externum sacerdotium) tilkommer ikke hele Mængden af Troende, men visse Personer, som ved den forordnede Haandspaalæggelse og den hellige Kirkes højtidelige Ceremonier ere indsatte af Gud og helligede." Cat. Rom. l. c. Qu. XXIII.

enhver Lov (ɔ: det G. og N. Ts. Lov). Da nu den katholske Kirke i den nye Pagt ifølge Herrens Indstiftelse har modtaget Nadverdens synlige, hellige Offer, saa er det ogsaa nødvendigt at bekjende, at det nye, synlige og ydre Præstedømme maa være i den." [1]) Den Magt, Herren har givet det nytestamentlige Præstedømme, er væsentlig den „at indvie, ofre og uddele Herrens Legeme og Blod og at tilgive og beholde Synder." [2]) Præstedømmet er den højeste Værdighed paa Jorden; „thi Magten til at ofre og frembære Herrens Blod og at tilgive Synder overgaar al menneskelig Fornuft og Erkjendelse." [3])

Skal Kirken have en synlig Enhed, da maa den have en synlig, af Herren selv anordnet Repræsentation, uden hvilken Herrens sande Kirke ikke med Vished vilde kunne skjelnes og findes i Verden. Denne synlige Repræsentation er Hierarchiet, hvis Grader ere: Episcopat, Presbyterat og Diakonat [4]). Men dette

[1]) C. Trid. l. c. Cap. I.

[2]) L. c.

[3]) Cat. Rom. l. c. Qu. II.

[4]) Indtrædelsen i det gejstlige Embede betegnes ved Tonsuren, som ifølge Traditionen først skal være brugt af Apostelen Petrus, og hvorved Clerikeren paa sit Legeme bærer et Mærke paa, at han er indviet til Herren. — For alle gejstlige Grader opad fra Subdiaconatet af gjælder Forpligtelsen til Celibat, dog ikke som et Dogme, som om en Præsts Ægteskab under enhver Omstændighed ifølge den hellige Skrift skulde være utilladeligt, men som en disciplinær Forholdsregel, Kirken har Ret til at træffe til sit eget Bedste. Allerede de ældste Fædre priste Celibatet som en Forsagelse, der synderlig anstod en Kirkens Tjener vel. Saaledes Hermas, Ignatius, Justin, Athenagoras, Tertullian, Cyprian, Clemens af Alexandria og andre. Mod den Indvending, at Afholdenhedens Gave (donum continentiæ

vilde ikke tjene til at fremstille Kirkens Enhed, hvis Hierarchiet selv ikke havde et synligt Enhedspunkt, en synlig Spidse. Denne Spidse er Primatet, som altsaa er en Nødvendighed for Kirkens organiske Enhed i Verden. Egentlig er kun Christus sit Legemes Hoved. Men i Synligheden repræsenteres han af den Primas paa Jorden, som han selv har indsat, Kirkens øverste

s. castitatis) ikke er alle given, bemerkes: Heller ikke enhver er skikket for Præstestand. Enhver prøve sig selv nøje paa Forhaand; fristes nogen dog, efter at være bleven Præst, heder det: „Gud negter ikke dem Gaven, som bede ret derom, og tilader ikke, at vi fristes over vor Evne." (Trid. Sess. XXIV can. 9). Cølibatet er en kirkelig Protest mod den skrækkelige Lære om Driftens naturnødvendige Uovervindelighed, som desværre er bleven gjort gjældende, ikke alene af dem, der overhoved forfegte Kjødets Emancipation, men endog af Theologer med stort Navn og ledende Stilling. (Luthers Werke Erl. 20, 57 ff.) Som practiske Grunde for Cølibatet anføres navnlig, at Præsten bør være helt ofret for sin Gjerning, og at han bør være uafhængig af alle Forhold, som kunne være til Hinder for den fulde tillidsfulde Fortrolighed, han maa søge hos sine Skriftebørn. Om den Gifte heder det: „Hans Tid og Arbejde er delt, hans Pligt og hele hans Kald er delt, han tilhører ikke Gud alene, han tilhører sin Hustru og sine Børn . . . Kun den, der ganske vier sig til sit Kald, der viser sig som de Bedrøvedes Trøster, de Fattiges Fader, Sjelenes Læge, de Dødendes tro Hjælper . . . kun ham kommer de Troendes Hjerter imøde, ham tro de, ham skjænke de Tillid." Som Skriftbevis anføres navnlig Mt. 19, 12, hvor Christus priser dem, der frivilligen afholde sig fra Ægteskab for Guds Riges Skyld (cfr. Meyer til dette Sted: „Metaphorisk Betegnelse for den fuldstændige Afholdenhed med Hensyn til Kjønsdriften"), og 1 Cor. 7, hvor Paulus gaar ud fra den Grundsætning, at „det er godt for et Menneske ikke at røre en Kvinde." — Det lader sig ikke negte, at Cølibatet har sit Værd og sin Betydning, naar det fremgaar af et offervilligt Hjertes frie Valg. Cfr. Martensen, Ethik II, 2 S. 15 ff. Men vor Kirke anerkjender ingen Ret til at opstille det som et Bud.

Biskop. „Primatet er saa nødvendigt, at man maatte opfinde det, hvis man ikke havde det" (Konrad Martin).

Primatet blandt Apostlene og dermed tillige i Kirken har Herren overdraget St. Peter: „Du er Petrus, og paa denne Klippe vil jeg bygge min Kirke" o. s. v. Mt. 16, 18 f. St. Peter er fremfor alle Kirkens Apostel. En fremragende Stilling har han da ogsaa havt ifølge tydelige Vidnesbyrd i N. T. Han er den, som først optræder med offentligt Vidnesbyrd om Herren efter hans Himmelfart, Act. 1, 15. Han er den, ved hvem Herren grundlægger sin Kirke paa den første christne Pintsefest, da tre Tusinde bleve døbte, som „anammede hans Ord", Act. 2. Han gjør det første Under, 3, 1. ff., staar først for Synedriet, 4, 1 ff. Men han er ogsaa den, paa hvem Kirken er bygget. Han har ifølge Mt. 16, 18 f. fremfor de andre Apostle et universalt Kald i Kirken, hvilket han ogsaa factisk udøver, idet han fra Rom af sender „katholske" Hyrdebreve til Menigheder, som ikke ere stiftede af ham. Han holder den første Kirkevisitation, Act. 9, 32, vidner først om Evangeliet blandt Hedningerne, efter at Herren havde givet ham en særlig Aabenbaring om sin Vilje med Hedningerne, 10, 5 ff. Han er Lederen paa det første kirkelige Concilium i Jerusalem, 15, 7 ff., udtaler den første Banlysning, 8, 30. Han nævnes altid først i Apostelfortegnelserne, Lc. 6, 14; Mt. 10, 2; Act. 1, 13; Mt. 5, 37; Mr. 1, 36. Dette kan ikke være tilfældigt, men maa være et Udtryk for, at han anerkjendtes for at være, hvad Matthæus ogsaa ligefrem kalder ham, den Første, Mt. 10, 2. Der skjelnes udtrykkeligt mellem

ham og de øvrige Apostle, Mr. 16, 7: „Hans Disciple og Peter" Act. 5, 29: „Peter og Apostlene," hvad der peger tilbage til den Erkjendelse, at Peter ikke blot er Apostel som de andre, men Apostelfyrsten. Peter nævnes særlig blandt dem, hvem Jesu Opstandelse skulde meldes, Mr. 16, 7; cfr. 1 Cor. 15, 6. Hans Stilling som den første blandt Apostlene synes ogsaa at have været anerkjendt af Udenforstaaende, Mt. 17, 24. Han skulde fremfor de andre faa den Ære at dø den samme Død som Herren, Korsets Død, Joh. 21, 18. — Cfr. ogsaa Lc. 5, 3—11; 8, 45; Mt. 14, 28—31; Joh. 6, 68 f.; Mt. 15, 15; 16, 22; 7, 4; 18, 21; Lc. 12, 41; 22, 32; Joh. 21, 15—17 og andre Steder, som vise, at Peter var særlig Gjenstand for Jesu opdragende Gjerning, at han ideelig fremtræder som de Øvriges Talsmand, og at han særlig var højt betroet af Herren. Lc. 22, 31 hedder det: „Herren sagde: Simon! Simon! Se, Satan begjærede eder for at sigte eder som Hvede. Men jeg bad for dig, at din Tro ikke skal aflade." Herren bad altsaa særlig om denne Apostels uforanderlige Befæstelse i Troen.[1]) Til ham siger Herren: „Styrk dine Brødre," Lc. 22, 32; ham tilraaber han paa det Sidste: „Røgt mine Lam! Vogt mine Faar! Røgt mine Faar!" Joh. 21, 15 ff.

Overhoved: St. Peters apostoliske Primat er baade med Hensyn til guddommelig Indstiftelse og historisk Virkeliggjørelse hævet over al Tvivl, hvad der nu indrømmes ogsaa fra protestantisk Hold. Men dette Primat — saa-

[1]) Hans senere Fornegtelse kan ikke opfattes som et Fald ud af Troen.

ledes argumenteres der videre af de Romerske — er bestemt ikke blot til Kirkens oprindelige, men ogsaa til dens fortsatte Grundlæggelse og Opholdelse af Kirkens Enhed gjennem alle Tider. Kirken kan ingensinde undvære sit apostoliske Primat, lige saa lidt som en Bygning nogensinde kan undvære sin Grundvold: Super hanc petram ædificabo ecclesiam meam. — Peter var Grundlægger og første Forstander eller Biskop for Menigheden i Rom. Han er ifølge Traditionen[1]) den, hvem Paulus sigter til, naar han skriver, at Evangeliet var forkyndt i Rom, før han (Paulus) kom did, Ro. 15, 22. Det fortsatte Primat blev saaledes et romersk. Rom var desuden vel skikket som Primatets Sted ved sin Beliggenhed, sin culturhistoriske Betydning som Verdenshovedstaden og ved sine Traditioner. Allerede Romerbiskopen Clemens, hvem de gamle Fortegnelser nævne som den tredie efter Peter, greb jo ved sit berømte Hyrdebrev ind i Corinthiermenighedens indre Anliggender, og Ignatius betegner Romermenigheden som den „benaadede Kirke", der af Herren er kaldet til at være det kirkelige „Kjærlighedssamfunds Forstanderinde."[2]) Vi minde her ogsaa om Irenæus's berømte Ord om denne Kirke: Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam o. s. v.[3]) Tertullian: „Er du i Nærheden af Italien, saa har du Rom, hvor ogsaa vi,

[1]) Clem. Rom. Ep. I ad Cor. Cap. V. Ignat. ad. Rom. Cap. IV. Euseb. Hist. eccles. IV, 25; V, 6. Irenæus adv. hæres. III, 1. Tertul. Præscript. Cap. 32.

[2]) Ad Rom. Hilsenen.

[3]) Se ovenfor S. 94.

have Anledning til at søge vor Læreauctoritet. Hvor lykkelig er dog ikke den Kirke, til hvilken Apostlene have udøst sin Lære hel og holden tilligemed sit Blod, hvor Peter fik en lignende Død som Herren, hvor Paulus blev kronet med Johannes's (ɔ: Døberens) Død . . . Lader os se, hvilken Lære den har modtaget og meddelt . . . Den optager ingen i sit Skjød, som er i Strid med denne Lære."[1])

Det romerske Primat eller Papatet er en directe Fortsættelse af St. Peters Apostolat, det stedsevarende Apostolat i Kirken. I denne fast sluttede Enhed danner den romerske Kirke et Samfund, der formaar at holde sammen, idet den sætter Grændser for Subjectivismen, medens de Dele, som i Tidens Løb have løsrevet sig fra dens Legeme, under indre Splid og fortsat Schisma gaa den fuldkomne Selvopløsning imøde. „I Primatet ejer Kirken Enhedens Kraft, der slynger et uopløseligt Baand om de forskjellige Folk, og saaledes er der i Sandhed grundet, saaledes opholdes en Verdenskirke, saadan som Christendommen i sin Egenskab af Verdensreligion kræver den."[2]) — Protestantismen har ingen Kirke, men en Samling af saakaldte Kirker, der hver for sig vil være „Landskirke", „Nationalkirke". Landsgrændsen er ogsaa Landskirkens Grændse. Man har ladet de nationale, egoistiske Særinteresser trænge ind i og forme Kirken. Protestantismen er en Fornyelse af det hedenske Begreb om Nationalreligioner. Men „Nationalreligion" og

[1]) De præscript. hæret. Cap. 36.
[2]) Hettinger.

„Nationalkirke" ere Begreber, som bære paa en indre Selvmodsigelse. Kirke og Religion ere ophøjede over alt Nationalt.

Skal Kirken beskyttes mod disse Farer, maa den nødvendigvis have en klart organiseret og sterkt repræsenteret kirkelig Auctoritet. Skal den ikke sønderlemmes i indbyrdes forskjellige og indvortes stridende Landskirker med alle deres Secter og Partier, da maa atter denne kirkelige Auctoritet have sin Enhed i en Spidse, hvor alle Linjer løbe sammen som fra en Pyramides brede Grundflade, et kirkeligt Primat.

Paven er ubetinget højeste Auctoritet i alle kirkelige Sager. Han har ikke blot Overopsynet over den hele Kirke, men al lovgivende og dømmende Myndighed er samlet tilstede i ham. Personlig og individuelt seet er han en Synder og kan tage fejl ligesom St. Peter. Men der maa skjelnes mellem hans Stilling som doctor privatus og doctor universalis. Naar han som St. Peters Efterfølger ex cathedra henvender sig til den hele Kirke om Troen og Sederne, da kan han ikke tage fejl. Dette er aldrig skeet, og det vil aldrig ske. Derfor borger hans guddommeligt anordnede og beskyttede Stilling i Kirken, fremfor alt hans Stilling som St. Peters Efterfølger i hans Egenskab af Klippen, paa hvilken Herren vilde, at hans Kirke skulde hvile som paa sit apostoliske Fundament. Uden Ufejlbarheden, heder det fra romersk Hold, kunde St. Peters Efterfølgere lige saa lidt som han selv umuligt være den Klippe, paa hvilken Kirken med Tryghed kan bygges — ganske paa samme Maade som

Protestanterne argumentere for Skriftens Ufejlbarhed. De mene jo, at Kirken er bygget paa den, og derfor maa den være ufejlbar. — Paven er blandt Biskoperne (ligesom St. Peter blandt Apostlene) ikke den første blandt ligestillede Brødre (primus inter pares), men egentlig den eneste Ihændehaver af den apostoliske Magt. Det er ham, som virker gjennem Biskoperne. Hans Afgjørelse kan ikke appelleres. Et almindeligt Concilium har over for ham kun forberedende og raadslaaende, men ingen selvstændig auctoritær Myndighed. Dette er Papalsystemet, den pavelige Absolutismes System, for hvilket Curialsystemet, hvorefter Paven kun kan regjere i Forbindelse med Cardinalcollegiet (Curien) og staar under en almindelig Kirkeforsamling, factisk har maattet vige.

Den lutherske Kirkes Bekjendelse har følgende Hovedbestemmelser om Embedet:[1])

Om Embedet i Forhold til Kirken i Almindelighed: Ved Embedets Forvaltning af Naadens Midler gives den Helligaand. Evigt Liv er ikke at faa uden Ordets og Sacramentets Embede. Paa Embedet er Kirken bygget, nærmest paa Apostolatet. Men Kirkeembedet er ogsaa apostolisk. „Det har sit Udspring i det fælles Apostelkald" og er saaledes en Fortsættelse af det i Apostelembedet medindbefattede ordinære Embede. Reformatorerne ønske at bevare den bestaaende kirkelige Retsorden med Biskopernes Myndighed til at antage Præster. Kaldsrettens

[1]) Symbolbeviset for alle nedenstaaende Sætninger findes udførlig fremstillet i Forf.s Bog „Det kirkelige Embede og dets Functioner". Chra. 1881 Cap. 2. ff.

Udøvelse udenfor denne Orden betegnes som en nødtvungen Uorden, for hvilken de romerske Biskoper bære Skylden, da de ikke ville antage og indvie vore Præster. Præsterne ere „Guds Gave" til Kirken; de „repræsentere Christi Person" over for Menigheden, tale og handle „i Christi Sted", og Gud har sat dem til „at styre Kirken".

Om Embedet i Forhold til Kirken som Frelsesinstitution: Kirkens Naademidler forvaltes ved Embedet. Det er først og fremst et Naademiddelembede, Ordets og Sacramentets Embede. Det er navnlig ikke et levitisk Offerembede. Den offentlige Forvaltning tilkommer kun de rettelig Kaldede. Til denne Kaldelse hører den kirkelige Ordination, som Reformatorerne „ikke ere uvillige til at kalde et Sacrament", efterdi Embedet „har Guds Befaling og herlige Forjættelser." Forvaltningen er virkekraftig til Frelse ogsaa da, naar Embedets Indehavere ere onde. Gud er virksomt nærværende i Embedet."

Om Embedet i Forhold til Kirken som Frelsessamfund: Apostlene vare satte af Herren til at styre Kirken. Fra dem er Styrelsen gaaen over til deres Efterfølgere, Ordets Tjenere, hvis Embede har sit Udspring i det fælles Apostelkald. Prædikenens, Sacramentforvaltningens og Styrelsens Embede er saaledes væsentligt og oprindeligt ét. Men til Kirkens Styrelse er det nødvendigt, at Embedets Indehavere vælge Enkelte til at forestaa de Øvrige. Kirken kan „aldrig" blive bedre regjeret end ved alle dens Biskopers endrægtige Fællesstyrelse. Biskoperne skyldes Lydighed ifølge guddommelig Ret (jure divino). Deres Myndighed er dels potestas ordinis (til den directe Naade-

middelforvaltning), dels potestas jurisdictionis (til Styrelsen). Det tilkommer ogsaa Biskoperne jure divino at undersøge Læren, forkaste Vranglære, antage, ordinere og ansætte Præster. Det er dem tilladt at anordne Ceremonier og Højtider i Kirken, Grader mellem Kirkens Tjenere o. s. v. Reformationen forlanger overhoved ikke, at Biskoperne skulle opgive noget af sin gamle Værdighed. Gejstlig og verdslig Magt maa ikke sammenblandes.

Hovedforskjellen mellem det lutherske og det romerske Embedsbegreb maa nu kortelig paapeges. Efter romersk Begreb er Præsten i Ordets fulde, reale Betydning Offerpræst, medens han efter luthersk Opfatning er Ordets og Sacramentets Forvalter, uden at der efter Christi Selvofring bliver Tale om nogen real Offerhandling mere. Men heraf følger ingenlunde, at der ikke indenfor det N. T.s Sacrament i nogen Betydning tor tænkes paa et sacrificielt Moment (herom senere), og endnu mindre, at hvor der ikke er noget egentlig Offer, der gives heller ingen „egentlige Præster." [1]) Som om kun Offerpræsten var „egentlig Præst"! Som om ikke den, der ifølge guddommelig Indstiftelse paa Guds Vegne er sat til at forvalte det, der er uendeligt højere end det levitiske Offer, den nye Pagts Naademidler, i alleregentligste Forstand er Præst!

En practisk talt meget betydelig Forskjel danner det for omtalte Successionsspørgsmaal. Vistnok giver den lutherske Bekjendelse ikke blot Rum for Begrebet om en apostolisk Successions Fornodenhed for Embedets Legi-

[1]) Graul.

timitet, men forlanger den i Virkeligheden ogsaa, idet den kun erkjender et Embede for gyldigt, der er overdraget ved Ordination af en Gejstlig, der selv har modtaget den kirkelige Ordination. Herved er den Mulighed, at Embedet skulde kunne produceres udenfor den apostoliske Successjon, f. Ex. ud af Menigheden, for den reformatoriske Bevidsthed afskaaren. Men man tror i Nødsfald at kunne hjælpe sig med en presbyteral Ordination, medens den romersk-katholske Kirke under enhver Omstændighed kræver en episcopal. Med andre Ord: Embedets Legitimitet er for den romerske Bevidsthed betinget af den episcopale apostoliske Successjon, medens den lutherske anser Fordringerne til Embedets nødvendige Apostolicitet fyldestgjorte ved den presbyterale Successjon.

Hvad det romerske Primat angaar, da er den hele Protestantisme enig i at forkaste dette. Apostelen Peters Stilling som Apostel i Kirken ophørte med hans Bortgang. Men forskjelligt fra Spørgsmaalet om det historisk romerske Primat eller Papatet er Spørgsmaalet om Primatet i og for sig, Primatet efter sin Ide. Det var jo muligt, at det er Herrens Vilje, at Kirken for sin synlige Enheds og sit organiske Sammenholds Skyld skal have sin øverste Biskop, en Primas med udstrakt administrativ Myndighed, om det end ikke er Herrens Vilje, at nogen skal indtage en Stilling som ufejlbar Apostel. Den hellige Peters Primat blandt Apostlene er en Kjendsgjerning, som ikke staar til at negte[1]). Men

[1]) Herrens Ord til Peter Mt. 16, 18 ff. „er evigt afgjørende for den hellige Peters Primat blandt Apostlene. Hele Partiaandens

maaske var det Herrens Vilje, at Primatet overhoved ikke skulde fortsættes, eller at Kirken skulde ledes af Biskoper uden nogen summus episcopus? Maaske forholder det sig med Primatet som med Apostolatet, at det kun er bestemt for Grundlæggelsens Tid? — Vi have intet directe Svar paa dette Spørgsmaal i den hellige Skrift. Men der har lige fra først af været en Retning indenfor Protestantismen, der er lige saa enig om at holde fast paa Primatets Ide som en Institution for al Kirkens Tid paa Jorden, som den er enig om at forkaste det historiske Primat, det romerske Papat med dets absolutistiske Fordringer. Her hedder det da, at Primatets Fortsættelse meget vel kan stemme med Herrens Vilje, om den end ikke er udtrykkelig paabudt i den hellige Skrift. Der gives jo andre, sikre kirkelige Institutioner og Ordninger, der staa i samme Forhold til Skriftens udtrykkelige Ordlyd, f. Ex. Barnedaaben og Søndagsordningen. Allerede

Forblindelse maatte til for at miskjende det Bevisende i disse Ord eller at underlægge Ordene en anden Betydning end denne", skriver Ohlshausen. Cfr. Vilmar, Dogm. II, 195. Et andet, der ogsaa betegnes som historisk vist, er den kirkelige Episcopalforfatnings Tilværelse allerede i Begyndelsen af det andet Aarhundrede. „Men da denne Tilstand indenfor den ene, katholske Kirke i Begyndelsen af det andet Aarhundrede ikke viser sig som en ny, netop grundet, men som en indlevet, i alle Forfatningens Hovedomrids fuldendt, saa er uden Tvivl dens Tilblivelse at sætte strax efter Jerusalems Forstyrrelse i det første Aarhundredes syttiende Aar, og da maa det nødvendig antages, at denne Uddannelse af den christelige Kirkeforfatning er skeet ved Foranstaltning af de Medlemmer af Apostelcollegiet, der endnu vare tilbage, eller at den katholske Kirkes Episcopat er en i Sandhed apostolisk Grundelse". Leo, Universalgeschichte III, 140.

indenfor selve den lutherske Bekjendelse[1]) forekommer der en Udtalelse af Melanchton om Primatets Tilstedelighed jure humano for den kirkelige Enheds og Freds Skyld[2]). At Kirken ikke har bevaret det biskopelige Embedes og dermed tillige den hele Kirkes organiske, synlige Enhed under et fælles synligt Hoved, betragtes fra dette Synspunkt som en Synd, hvorved Kirken er bleven udsat for de største Lidelser indenfor sin Midte, og hvorved den har tabt sin bedste Modstandskraft over for Tidsaandens nedbrydende Magter. Denne Retning er kommen tilorde baade i den lutherske og den reformerte Kirke, men især indenfor den biskopelige engelske Statskirke[3]).

---

[1]) I Underskriften til de schmalkaldiske Artikler.

[2]) De pontifice autem statuo, si evangelium admitteret, posse ei propter pacem et communem tranquillitatem Christianorum, qui jam sub ipso sunt et in posterum sub ipso erunt, superioritatem in episcopos, qvam alioqui habet, jure humano etiam a nobis permitti. — Hugo Grotius erklærer: „Uden Primatets Myndighed i Kirken bliver der ingen Ende paa Stridigheder." Lechler betegner Primatet som „beroende paa en Livslov i Guds Rige. Ethvert Samfund behøver Ledelse af en enkelt Person. Kirken er bunden til denne Lov ligesom alle andre Livskredse. Skal den fremstille et virkeligt Samfund, et levende Hele, da maa den fremstille en numerisk Enhed, og den maa have et Organ for denne Enhed." Die Lehre vom Amt, Stuttg. 1857.

[3]) Bevægelsen daterer sig her fra Aaret 1833 og udgik fra Universitetet i Oxford. Dens Ophavsmænd ere Perseval, Froude, Newman og Dr. Pusey, til hvem flere af den engelske Kirkes ædleste, lærdeste og mest anseede Mænd sluttede sig: Prof. Keble, Palmer, Brødrene Wilberforce, Archidiaconus Manning, og mange andre, navnlig af Englands højeste Gejstlighed og Aristokratiet. Puseyismen vil med Hensyn til Embedet navnlig hævde den biskopelige apostoliske Suc-

Excurs.

Udtalelser af Luther om Betingelserne for en legitim Raademiddelforvaltning.

Efter at have brudt med den bestaaende kirkelige Auctoritet og den traditionelle Betragtning af Embedets apostoliske Legitimitet vare Reformatorerne i Forlegenhed, naar de skulde bevise Gyldigheden af det evangeliske Embede, som var en Fornødenhed for deres Kirke, paa samme

---

cession. Sacramenterne, hvis Væsen betegnes paa det Allernærmeste i Overensstemmelse med den lutherske Lære, ere i sin Virkekraft uafhængige af den Forrettendes personlige Tro, men bundne til den ved biskopelig Ordination satte Forbindelse med den apostoliske Kjæde af Christi Vidner. De almindelige Concilier og den første christne Kirkes Tradition hævdes i sin Betydning over for et ensidigt Skriftprincip. Man vil i det Hele indtage den rette Midte mellem Katholicismen og Ultraprotestantismen. Saavel den historiske Katholicisme som Protestantismen betegner i mange Henseender Udartelser fra den oprindelige Kirke. Det fælleskirkelige Correctiv baade med Hensyn til Embedet og Kirken i det Hele søges i den oprindelige, relativt uforderbede kirkelige Katholicitet, i Oldkirken eller den „primitive Kirke." — Bevægelsen pegte efterhaanden saa bestemt mod Primatet, at mange af dens ædleste Venner (Newman, Manning, de to Brødre Wilberforce og andre) allerede tidligt troede at maatte slutte sig til det eneste existerende Primat i Kirken, det romerske. De saa vistnok dets Brøst, men de kunde ikke slippe Troen paa dets Fremtid. De gik altsaa over til Rom, og mangfoldige engelske Geistlige og Lægfolk fulgte og følge fremdeles i deres Spor. Vor Tids engelske Ritualisme er en Afslægger af denne Retning, hvis oprindelige ædle Hensigt ikke lader sig miskjende. Man havde seet sig forfærdet paa Subjectismen og Splittelsen i Kirken, og man søgte en Grændse for den subjective Vilkaarlighed Overgreb og et Sammenhold over for de schismatiske Lyster ved at søge Plads for højere Tanker om det kirkelige Embede og den ved Embedet formidlede objective kirkelige Cultus. Om denne merkelige Bevægelse se Deutsche Zeitschrift für chr. Wissenschaft B. 6 og 7; Hengsten-

Tid som det bestaaende kirkelige Episcopat maatte vægre sig for at antage og ordinere Præster, der ikke fuldt ud delte Kirkens Tro og Bekjendelse. I denne Henseende er der intet mere instructivt end Luthers eget Forhold. Hans forskjellige Udtalelser danne en Scala fra den laveste, næsten anarchistiske Lavkirkelighed indtil den højeste episcopalistiske Højkirkelighed.

I 1521 udtaler Luther sin Foragt for et Embede, der er grundet paa „Mængdens Befaling og Vilje[1])". — I 1531 paaberaaber han sig sit Kald fra Menigheden i Wittenberg[2]).

I 1523 erklærer han: „Jeg har Evangeliet, ikke fra Mennesker, men alene fra Himlen ved vor Herre Jesum Christum." Derpaa grunder han sin Stilling som „Evangelist[3])". — Samme Aar skriver han, at ingen maa optræde uden Kald. Selv paaberaaber han sig, at han er kaldet af Raadet i Wittenberg[4]). — Et umiddelbart Kald fra Gud „skal man ikke tro, uden at det bliver bevist ved Undertegn". Kan man ikke dette, maa man have Kald fra Mennesker[5]). I 1531: Om ukaldede „Snigprædikanter vare lutter Hellige, saa er dog dette ene Stykke, at de komme snigende uden Befaling, et mægtigt Bevis for, at de ere Djævletjenere." De maa modarbejdes med den gejstlige og den verdslige Magt, „som ikke maa give nogen Sniger Adgang, men sikkert erkjende dem som Djævletjenere og lære at spørge dem: Hvorfra kommer du? Hvem har sendt dig? Hvem har befalet

---

berg, Kirchenzeitung B. 26. 27; R. Weaver, A complete View of Puseyism. 1843. Hovedkilderne ere dog Puseyiternes egne Skrifter: De 90 Tracts for the times; B. H. Froude, Remaines 1838. 39; Perceval, Christian Peace Offering samt Puseys og de to Cardinaler Mannings og Newmans talrige Skrifter. En Fremstilling af Bevægelsen indeholdes i Herzog, Encyclopædi 16 Bind Art. „Tractarianismus."

[1]) Walch XVIII, 1669.

[2]) Ibid. XX, 2074 ff.

[3]) Ibid. XV, 2379 f.

[4]) Ibid. XX, 67.

[5]) Ibid. XI, 2548 f.

dig at prædike for mig? Hvor har du Brev og Segl paa, at du er sendt af Mennesker? Hvor ere dine Undertegn for, at Gud har sendt dig?" „De kunne ikke bevise sit Kald."[1])

I 1522 hedder det: „En Christen har saa megen Magt, at han ogsaa midt iblandt Christne, ukaldet af Mennesker, kan og skal optræde og lære, hvor han ser, at Læreren tager fejl."[2]) I 1523: Ligesom for hedder det, at en Christen „kan og skal optræde og lære uden Kald fra Mennesker, naar han ser, at Læreren tager fejl."[3]) I 1538: „Hvor vel jeg formedelst min Doctorværdighed skulde have Magt til at prædike over hele den romerske Kirke, medmindre man vilde forbyde mig det med Magt, saa sømmede det sig dog ingenlunde for mig, at jeg ukaldet skulde løbe fra dette mit befalede Kirkesogn til en anden By som Prædikant og der understaa mig at prædike. Ja, om jeg end hørte, at der lærtes uret, at Sjelene bleve forførte i Vildfarelser og til Djævelen i Helvede, og jeg med min saliggjørende Lære kunde afværge det altsammen, saa skulde jeg dog afholde mig fra at prædike. Men jeg skal befale vor Herre Gud Sagerne, som til sin Tid vel vil finde Lejlighed til ordentlig at kalde og sende sine Tjenere."[4])

Om sit Forhold til Doctorværdigheden skriver Luther paa den ene Side: „Ved pavelig og kejserlig Unaade er jeg berøvet min Titel, og Bestiecharacteren er vadsket af mig med saa mange Buller, at jeg aldrig mere maa kaldes Doctor i den hellige Skrift eller paveligt Creatur, hvorover jeg er næsten lige saa forskrækket, som naar Sækken falder af Æslet. Saadanne Masker have været min højeste Skam for Gud."[5]) Derimod skriver han i 1531: „Jeg har ofte sagt og siger det endnu, at jeg ikke vilde bytte mit Doctorat mod al Verdens Goder. Thi jeg maatte sandelig tilsidst forsage og fortvivle . . . i den store tunge Sag, som

[1]) Ibid. XX, 2074 ff.
[2]) Ibid. X, 1802.
[3]) Ibid.
[4]) Til Gal. 1, 1.
[5]) Walch, XIX, 837 f.

ligger paa mig, dersom jeg havde begyndt den som en Sniger uden Kald og Befaling. Men nu maa Gud og al Verden være mit Vidne, at jeg offentlig har begyndt i mit Doctorembede og Prædikeembede." „Snigeren skal man lade løbe til Djævelen."[1])

I 1523: Alle Christne ere Præster. Embedet faar man derved, „at en bliver kaldet dertil af Menigheden." „Præsterne forvalte paa Menighedens Vegne det Embede, som alle have." Menigheden kan ogsaa afsætte Præsten, „naar man vil."[2]) I 1530: „Det hjælper dem ikke, at de foregive, at alle Christne ere Præster. Det er sandt, men de ere ikke alle Sognepræster. Thi foruden det, at en er Christen og Præst, maa han ogsaa have et Embede og et befalet Kirkesogn. Kaldet og Befalingen gjør Sognepræster og Prædikanter." „Saa betænke nu enhver: Vil han prædike eller lære, saa bevise han det Kald og den Befaling, som driver og tvinger ham dertil, eller tie stille. Vil han ikke det, saa skal Øvrigheden overgive en saadan Knegt til den rette Mester, som hedder Mester Erik." For sit eget Vedkommende erklærer Luther: „Jeg er tvungen og dreven ind i dette Embede, da jeg maatte blive Doctor i den hellige Skrift . . . Jeg maa blive ved og kan ikke med god Samvittighed ophøre, selv om Paven og Kejseren forbandede mig derfor." „Og om jeg ikke var en saadan Doctor, saa er jeg dog en kaldet Prædikant."[3])

I 1531 udtaler Luther, at den engang af Menigheden ansatte Sognepræst har Ret til at forordne Gejstlige i samme Embede, uden at Menigheden kan hindre ham deri.[4])

I 1538: (Det er et guddommeligt Kald) „naar en Fyrste eller Øvrighed eller ogsaa jeg kalder nogen; han har da Kaldet ved et Menneske. Og dette er efter Apostlene den almindelige Kaldelse i al Verden (?!). Og

---

[1]) Ibid. XX, 2080 f.; cfr. V, 1061 ff.
[2]) Ibid. IX, 702 f.
[3]) Ibid. V, 1061 ff.
[4]) Ibid. X, 1895; cfr. XX, 2075 ff.

den skal ikke forandres, men holdes i Ære for de fanatiske Menneskers Skyld, som foragte den.“[1])

I 1524 forkaster og forhaaner Luther den traditionelle biskopelige Ordination: „Du maa negte, at alle de ere Præster, som ere besmurte (geschmiert) ved Papisternes Indvielse.“ „Ved denne deres hellige Indvielse kan ingen blive gjort til Præst eller Tjener for Gud.“ „De, der hidtil ere blevne indviede paa denne Maade, skulle vide, at de ere blevne bedragne ved Løgnens Maskespil.“ „Ved Troens Kraft og Menighedernes Kald“ bliver man Præst. Den, der er kommen i Embedet ved den gamle Indvielse, „han forkaste og fordømme af Hjertet Smørelsen (die Schmiere) og al Indvielse, hvorved han er kommen i Embedet.“ Men, siger Luther videre, „uagtet han er kommen ind i det paa uchristelig og forkert Maade, er det ikke nødvendigt, at han derfor forlader Embedet.“[2])

Efter at Luther saaledes har foragtet og forhaanet den traditionelle biskopelige Ordination, hævder han i 1538 den biskopelige Successsion, og efter at han i 1538 har erklæret Kaldelsen ved Fyrste eller Øvrighed for en Ordning, der har gjældt i al Verden efter Apostlene, og som ikke skal forandres, erklærer han i samme Aar og samme Værk (Galaterbrevet) den biskopelige Successsion for en Ordning, der maa overholdes indtil Verdens Ende. „I vore Tider kalder vor Herre Gud os til Embedet ved Middel, nemlig ved Mennesker; men Apostlene ere uden Middel blevne kaldte af Christo selv ligesom Propheterne . . . Derefter have Apostlene kaldet sine Disciple som St. Paulus sin Timotheus og Titus o. s. v., hvilke da igjen have kaldet Biskoperne; men Biskoperne have kaldet sine Efterfølgere; saaledes fremdeles lige til disse vore Tider, og saaledes maa det forblive og holdes indtil Verdens Ende. Og dette er det Kald, som sker ved Middel, og som ikke desto mindre er et guddommeligt Kald.“[3])

[1]) Opp. Lat. Jen. 1611, Tom. IV, fol. 7.
[2]) Ibid. X, 1824 ff.
[3]) Til Gal. 1, 1; cfr. Jenaerudgaven fol. 7.

3.

Den hellige Skrifts Lære om Embedet kan sammenfattes i følgende Hovedpunkter[1]):

Christus har indstiftet Embedet. Nærmest har han til Kirkens Grundlæggelse indsat Apostle, Propheter og Evangelister.

Apostlene ere de, til hvem Herren nærmest har overgivet det kirkelige Embede. De skulle gaa til alle Folk og gjøre dem til Jesu Disciple, og Herren vil være med dem alle Dage indtil Verdens Ende. Mt. 28, 19 f., en Forjættelse, der nødvendigvis forudsætter et apostolisk Embede, som naar hen til alle Folk og fortsættes til Dagenes Ende; cfr. Joh. 14, 16 f.; 15, 26; 16, 13—15 (om Sandhedsaanden, som Jesus vil sende sine Apostle, som skal blive hos dem evindelig, som skal lære dem alle Ting og vejlede dem til al Sandhed). De skulle døbe og lære, Mt. 28, 19 f., løse og binde, forlade og beholde Synder med guddommelig Fuldmagt: det er Herren, som virker gjennem dem, Mt. 16, 19; 18, 18; Joh. 20, 23; cfr. Act. 10, 42. Til dem har Herren overgivet Forvaltningen af Nadverdens allerhelligste Sacrament. Mt. 26, 26 ff.; Mr. 14, 22 ff.; Lc. 22, 19 ff. De ere ikke Menneskers Tjenere, Gal. 1, 1, men Christi Tjenere, Sendebud i hans Sted, Husholdere over hans Hemmeligheder til at oprette Troens Lydighed i alle Folk, 2 Cor. 5, 20; 1 Cor. 7, 10; Ro. 15, 15—19; 1 Cor.

[1]) Cfr. Vilmar l. c. S. 5 ff.

4, 1; Ro. 1, 5. Det apostoliske Embede er Kirkens Grundlag, Mt. 16, 18, cfr. Gal. 2, 9, hvorefter ikke blot Kephas, men ogsaa Jacob og Johannes „ansees som Kirkens Søjler." Af alt dette følger da tillige, at det er det apostoliske Embede, som skal føre Menighederne paa rette Vej, lede dem til de sunde Kilder for aandelig Næring i Ord og Sacrament; cfr. Joh. 21, 15 ff. Og de, som unddrage sig saadan Vejledning i Tillid til sin egen Indsigt, mindes om, at de Ukyndige og Ubefæstede ere udsatte for at forvende Sandheden til sin egen Fordærvelse. 2 Ptr. 3, 16.

Hvad hidtil er omtalt characteriserer imidlertid kun det i Apostolatet indeholdte ordinære Kirkeembede eller den apostoliske Arv for alle Tider. Saaledes indbefatter Apostolatet navnlig i sig baade Episkopatet og Presbyteratet. Act. 1, 20; 1 Ptr. 5, 1; 2 Joh. 1; 3 Joh. 1. Til Forskjel herfra havde Apostolatet sine særegne Prærogativer, saaledes nærmest den umiddelbare Kaldelse, cfr. Joh. 15, 16 og Autopsien, navnlig at have seet Herren opstanden. Dette betegner St. Paulus som en nødvendig Forudsætning for sit Apostolat, 1 Cor. 15, 8 ff.; 9, 1. Til disse Prærogativer hører ogsaa den umiddelbare Aandsmeddelelse, Act. 2, 4; cfr. 1, 5, hvori den særegne inspirationsmæssige Ufejlbarhed maa antages at have sin Kilde. Hertil kommer flere Charismer, som, om de end ikke vare udelukkende forbeholdte Apostolatet, dog heller ikke vare bestemte til at følge det kirkelige Embede som saadant. Se f. Ex. Act. 2, 4; Mt. 10, 1. 8. Apostlene omtale ingen Colleger udenfor sin bestemt afsluttede Kreds. De

have udenfor denne ingen „Medapostle". Men vel taler den h. Petrus 1 Ptr. 5, 1 om sig selv som deres „Medpresbyter", der indehave det ordinære gejstlige Embede.

Propheter omtales Eph. 4, 11 og 1 Cor. 12, 28. Ogsaa denne Institution betegnes som en directe Ordning af Christus. Ikke blot om Gaver er her Tale, men om bestemte Opgaver, overdragne til visse Personer. Se forøvrigt Steder som Ro. 12, 6; Eph. 2, 20; 3, 5; 1 Cor. 14, 29. 30—33; 1 Thess. 5, 19 f. Af disse Steder fremgaar det, at Prophetien var et Charisma, der som saadant havde sin særlige Betydning for Grundlæggelsens Tid. Af Act. 13, 1 cfr. 11, 27; 15, 32 synes det tillige at fremgaa, at Prophetiens Gave ikke altid constituerede noget eget Embede, men ogsaa fandtes hos Mænd, der indehavde ordinære Kirkeembeder (προϊστάμενοι, πρεσβύτεροι, ἐπίσκοποι).

Evangelisterne omtales Eph. 4, 11. De vare vandrende Missionærer, hvis Gjerning udelukkende synes at have været den grundlæggende. Var Grundvolden lagt, overdroge de Fortsættelsen til det ordinære Hyrdeembede. Mellem dette og Apostolatet synes Evangelisterne ifølge Eusebius i vid Udstrækning at have dannet Mellemledet, hvad der naturligvis ikke er til Hinder for den Antagelse, at Apostlene ogsaa selv have kaldet og indviet Efterfølgere i Pastoratet; cfr. 2 Tim. 1, 6. „Det var nemlig almindeligt med disse Apostlenes Disciple" — „Apostlenes Efterfølgere i første Led" — „at de . . . vandrede ud i den vide Verden og gjorde Evangelisters Gjerning . . . De havde for Skik, hvor de kom

paa fremmede Steder, ikke at gjøre mere end lægge Troens Grundvold. Naar det var gjort, satte de andre til Hyrder, hvem de overdroge at dyrke den indtagne Ager, medens de selv gik videre til nye Egne og Folkefærd." „Alle disse Evangelister og Hyrder" betegnes som de, „der i samtlige Menigheder fulgte nærmest paa Apostlene[1])."

Dersom denne Eusebius's Fremstilling af Evangelisterne som „Apostlenes Efterfølgere i første Led" til Forskjel fra Pastoratet og dermed tillige fra Episcopatet er rigtig, da er den romersk-katholske Opfatning af Episcopatet som Apostolatets nærmeste og udelukkende Arvetager urigtig, og den katholske Kirkes Forkastelse af et Embedes Legitimitet paa Grund af manglende episcopal Succession bliver ubeføjet.

Hyrdeembedet eller Pastoratet. Christus har betegnet sig selv som den gode Hyrde κατ' ἐξοχην Joh. 10. Cfr. 1 Ptr. 5, 4; Hbr. 13, 20; 1 Ptr. 2, 25. Naar dette Udtryk overføres paa det faste, ordinære og blivende Kirkeembede, da er der Grund til heri at se „den egentligste Betegnelse for Menighedens Ledelse, Førelse og Forsørgelse med det evige Livs Goder[2])." I 1 Ptr. 5, 1—4 betegnes Presbyterne som Hyrder under den himmelske Overhyrde, og dem, der vare sendte Apostelen Paulus imøde fra Ephesus, tiltaler han saaledes: „Saa giver da Agt paa eder selv og paa den hele Hjord, i hvilken den Helligaand har sat eder som Biskoper for at vogte Herrens Kirke." Act. 20, 28.

[1]) Eusebius, h. e. III, 37.
[2]) Vilmar l. c. 31.

Der er overhoved Grund til at anse Pastoratet som Fællesbetegnelse for det ordinære, blivende Kirkeembede, hvad enten dets Indehavere paa en mere almindelig Maade betegnes som προϊστάμενοι og ἡγούμενοι eller mere specielt som διδάσκαλοι, ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι. Herpaa tyder ikke blot Hyrdenavnets Anvendelse om Embedet, men ogsaa den almindelige Brug af Udtrykket Hjord om Menigheden. Se f. Ex. Joh. 10, 16; Act. 20, 28. 29; 1 Cor. 9, 7; 1 Ptr. 5, 2. 3. Hyrdeembedet omfatter alle de ved hine Udtryk betegnede Functioner. Det er et Styrerembede, og det N. T. kjender ingen Menighed, som styrer sig selv. Det er ogsaa et Naademiddelembede, og der er ingen Grund til at antage, at der til de forskjellige Functioner som Lærer, Biskop og Presbyter oprindelig har svaret særskilte Embeder. Navnlig er det sikkert nok, at det N. T. bruger Udtrykkene Biskop og Presbyter om de samme Personer, en Omstændighed, der ogsaa taler imod den romersk-katholske Betragtning af det oprindelige Episcopat som den særegne og eneste legitime Formidler af den apostoliske Successsion.

Ligesom Christus betegnes som Hyrden, saaledes betegnes han ogsaa i højeste Forstand som Sjelenes Biskop, 1 Ptr. 2, 25. Ogsaa Apostelembedet indbefatter Episcopatet, Act. 1, 20. I Act. 20, 28 betegnes Presbyterne som Biskoper, cfr. 1 Ptr. 5, 2. Se forøvrigt 1 Tim. 3, 1 ff.; Phil. 1, 1; Tit. 1, 7.

Om Presbyterne se Steder som Act. 11, 30; 14, 23; 15, 4. 6. 22. 23; 16, 4; 20, 17; 1 Tim. 5, 17. 19; Tit. 1, 5; Jac. 5, 14; 1 Ptr. 5, 1; 2 Joh. 1; 3 Joh. 1.

Om Biskoperne Act. 1, 20; 1 Tim. 3, 1; Act. 20, 28; Phil. 1, 1; 1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 7.

Kaldelsen og Indvielsen til det ordinære Kirkeembede udgik fra Mænd, der selv stode i Embedet, saaledes fra Apostlene, fra Evangelisterne (cfr. ovenfor Eusebius), fra Biskoper eller Presbyter; og der paalægges Menighederne at adlyde disse apostoliske Mænd ligervis som Apostlene; cfr. Act. 14, 23; Tit. 1, 5; 2 Tim. 2, 2; Act. 16, 4. Forestillingen om en Kaldelse, end sige Indvielse til Embedet ud af Menighedens Midte, en Kaldelse, der saaledes skulde pege tilbage til en Grundforestilling om Menigheden som Embedets Grundlag eller Udgangspunkt, er ikke alene fremmed for det N. T. saavel som for den ældste Tradition, men i Strid med de ældste positive Vidnesbyrd. Et „Præstevalg" udenfor den apostoliske Orden omtales kun paa en Maade, der ikke tjener til dets Anbefaling. Apostelen taler 2 Tim. 4, 3 om de Tider, da man „ikke skal fordrage den sunde Lære, men efter sine egne Begjæringer selv tage sig Lærere i Hobetal, eftersom deres Øren klø." Overhoved: Theorien om Embedets Afhængighed af Menigheden er i directe Strid med den bibelske Grundbetegnelse af Forholdet som et Forhold mellem Hyrde og Hjord. Der behøvedes strengt taget ikke noget andet Argument mod det demokratiske Embedsbegreb end denne bibelske Betegnelse. Pastoratet kan just som saadant ikke fremgaa af Menigheden („Hjorden"). Og medens Kirken lige fra Begyndelsen af paa dette bibelske Grundlag har indrettet

sig efter Principet grex docendus, non seqvendus, saa maa det lavkirkelige Demokrati vende Sætningen om, hvorved i Virkeligheden Embedet ophører at være, hvad det bibelsk skal være, et Hyrdeembede. At Embedet principielt søger at hævde denne Stilling som et virkeligt Pastorat, har man ikke Ret til at betegne som hierarchisk Anmasselse. Det gjør derved kun sin Pligt, og det har lige saa lidt Ret til at give Afkald paa den Stilling, Herren har anvist det, for at accomodere sig efter den bevægelige Tidsaands Fordringer og vinde Mængdens Behag, som Esau havde Ret til at sælge sin Førstefødselsret for en Ret Lindser. St. Peter advarer, 1 Ptr. 5, 1 ff., mod kjødelige Herskelyster; men han afskaffer ikke derfor Begrebet om Presten som Hyrde og om Menigheden som hans Hjord.

Om Episcopatets Udvikling til et særligt, overordnet Embede, til Forskjel fra Presbyteratet, have vi før udtalt, at denne Udvikling i hvert Fald indtraadte meget tidligt. Et Vink om, at denne Udvikling sandsynligvis allerede er begyndt i den apostoliske Tid, have vi Apocalypsens Omtale af de syv lilleasiatiske Menigheders „Engle," „et Æresnavn, hvormed den øverste Menighedsforstander her benævnes i det prophetiske Sprog." „Navnet er valgt for at bringe dem deres Embedes Højhed og Ansvar til Bevidsthed[1])." I alle disse Sendebreve viser det sig jo, at „Menighedens Engel" indestaar og kaldes til Regnskab for Menighedens Tilstand. „Naar her tales

[1]) Dr. P. Madsen, Johs. Aabenb. 325.

om *én* saadan Engel for hver Menighed, lære vi, at i den lilleasiatiske Kreds har allerede paa Apok.s Tid den Udvikling været i Bevægelse, ifølge hvilken der af hver Menigheds oprindelige Ældstecollegium udskilte sig én øverste ledende Personlighed (ἐπίσκοπος i den senere Betydning, forskjellig fra πρεσβύτεροι). Apok.s Vidnesbyrd om denne Udvikling er vistnok *det ældste*, dog ikke mange Aar ældre end det, der foreligger i Ignatius's Breve. *Stedets* (ɔ: Apoc. 1, 20) *Betydning er navnlig, at denne Udvikling her gjennem Apostelen modtager Herrens Godkjendelse*[1])." I Navnet Engel ligger en Antydning af dette Embedes *apostolske* Character, efterdi ἄγγηλοι og ἀπόστολοι jo ere Synonymer. — Der er kun *et* Embede, som kan siges efter sin Oprindelse at være fremgaaet af Menighedens Initiativ og dens Valg, *Diakonatet* nemlig, Act. 6, 1 ff. Men hele Beretningen viser, at dette Embede ingenlunde staar paa lige Linje med det ordinære, blivende, af Herren indstiftede og af al Menighedsvilje uafhængige Pastorat. Det er et Embede af lavere Grad, fremgaaet af bestemte, særegne Tidsomstændigheder og Forhold, specielt Trangen til *kirkelig Fattigpleje*. Det er saaledes ikke et Naademiddelembede i dette Ords strengere Betydning. Fra dette Embedes ejendommelige Tilblivelseshistorie er man derfor ganske uberettiget til at hente Principer med Hensyn til Pastoratet eller Naademiddelembedet og dets Stilling[2]).

[1]) L. c. 326.

[2]) Endnu mindre er man berettiget til at hente noget Argument

Embedets Overdragelse sker ved Ordination under Haandspaalæggelse af Apostlene eller andre, der selv ere i Besiddelse af det apostoliske Naademiddelembede. 1 Tim. 4, 14; 5, 22; 2 Tim. 1, 6; Act. 6, 6. Af 1 Tim. 4, 14 og 2 Tim. 1, 6 fremgaar, at Ordinationen meddeler en objectiv Naadegave, hvortil den Ordinerede subjectivt kan forholde sig forskjelligt; han kan „forsømme" den eller „opflamme den".

§ 42.

Guds Ord.

A. Guds Ord til Kirken.

Kirkens Vorden som et Personlighedens Rige maatte formidles ved Ord. Thi Ordet er Personlighedens nærmeste Communicationsmiddel. Og da disse Personligheder udgjøre et Guds Rige, maatte Ordet

for Menighedens Ret til Præstevalg fra Beretningen om Mathias's Valg Act. 1, 15—26. Thi her er Tale om Valg af en Apostel; og en Apostels Valg af Menigheden vilde være contradictio in adjecto. En Apostel maa som saadan være umiddelbart kaldet af Herren. Ikke engang en Kaldelse ved de øvrige Apostle vilde svare til Apostelens Stilling som saadan. Mathias er valgt ved Lodkastning o: ved Guds umiddelbare Indgriben, og Menighedens Deltagelse indskrænker sig til, at den „fremstillede tvende", som havde været Øjenvidner til Jesu Liv „lige fra Johannes's Daab og indtil den Dag, da Jesus blev optagen". At ville bevise Menighedens Præstevalg ved denne Begivenhed er at ville „bevise for meget."

være et Ord fra Gud eller et Guds Ord. Overhoved: Kirkens Tilværelse forudsætter et Guds Ord, hvorved den vorder, den apostoliske Prædiken, og et Guds Ord til den allerede existerende Kirke, den apostoliske Skrift, der skal tjene som et Middel til Kirkens Opholdelse, Vext og Udvikling.

Det skrevne apostoliske Ord slutter sig til Guds Folks tidligere skrevne Aabenbaringsord som Opfyldelsens Forkyndelse til Forjættelsens eller Prophetiens Forkyndelse.

For at Kirken gjennem Tiderne i sin hellige Skrift skulde kunne besidde et virkelig guddommeligt Aabenbaringsdocument med fornøden Auctoritet, maatte Skriften være et inspireret Ord.

Hvilke Skrifter der ere inspirerede og saaledes i højeste Forstand Guds Ord til os, som altsaa udgjøre Canon eller den ufejlbare Rettesnor for vor Tro og vort Liv, det kan kun Kirken sige os, der har modtaget Skriften fra Gud, og som har den Opgave at opbevare den i dens Authenticitet og Integritet og at fortolke den for den Enkelte.

1.

Nødvendigheden af en guddommelig Aabenbaring i dens dobbelte Form, Ord og Handling, er omhandlet i

vor tidligere Udvikling[1]). Hvad der spørges efter i nærværende Forbindelse er Fornødenheden af den verbale Aabenbarings Affattelse i Skrift. Det kirkestiftende Ord er ganske vist ikke det skrevne, men det mundtligt forkyndte Ord, den apostoliske Prædiken. Der var en Kirke, før der existerede et eneste nytestamentligt Skrift. Men Nedskrivningen har Hensyn til Kirkens fortsatte Tilværelse, dens Opholdelse og Vext gjennem Tiderne. For at vi skulde have en Aabenbaringskilde, der er hævet over al menneskelig Vilkaarlighed, har Gud givet os sit skrevne Ord. At en blot mundtlig Overlevering ved Guds Aands overnaturlige Hjælp kunde være bleven bevaret ren gjennem Tiderne, at Kirken altsaa kunde havt nok i denne mundtlige Forkyndelse som en traditio divina er en Hypothese, hvis Rigtighed ikke paa Forhaand lader sig benegte, saa meget mindre som vi heller ikke finde, at Herren har udsendt sine Apostle med noget udtrykkeligt Paalæg om at skrive, men at han alene har paalagt dem at prædike Evangelium. Factisk har Kirken imidlertid faaet et skrevet Aabenbaringsord, og dette Factum maa have sin providentielle Betydning, som vi naturligen søge i den Omstændighed, at en blot mundtlig Overlevering af Aabenbaringens Indhold i højere Grad end den skrevne vilde være udsat for Forvanskning i Tidernes Løb. Efterhaanden som Ordets første, inspirerede Forkyndere gik bort, maatte det derfor blive en Trang for Kirken at faa deres Lære overleveret i en fast Skikkelse, ligesom det

[1]) § 3; cfr. Forf.s Ord og Sacrament. Chr.a 1878.

ogsaa maatte blive en Trang for de hellige Forfattere selv at efterlade Kirken denne Arv. Cfr. 2 Ptr. 1, 15.

Med Hensyn til denne Trang maa der imidlertid gjøres en Forskjel mellem Kirken og den enkelte Christne. Der bør ganske vist arbejdes for, at den hellige Skrift i stedse videre Omfang trænger frem til de Enkelte. Og det er en af Kirkens helligste Pligter at værne om den hellige Grundtexts Renhed, at virke for dens bedst mulige Oversættelse, at forsyne Oversættelsen med den fornødne kirkelige Auctorisation, at sørge for skriftlig og mundtlig, paalidelig Vejledning til ret Forstaaelse. Men hvor stor Betydning det end har for Kirken i det Hele, at den har en saadan skreven Norm for Lære og Liv, tør det dog ikke paastaaes, at det umiddelbare Forhold til Skriften er Salighedsvilkaar for hver Enkelt. Mange, om hvis Christendom der ikke kan være Tvivl, uagtet de aldrig fik en Bibelbog i sin Haand, vilde ellers uretmæssigen være dømte. Ikke blot Guds Ord som det i Bibelen nedskrevne, men ogsaa Guds Ord som det af Kirken forkyndte er virkekraftigt til Salighed. Vi kunne ikke tillægge den skrevne Form en Betydning for Saliggjørelsen, der kun kan tilkomme Ordet efter dets frelsende Indhold. „Din Tro har frelst dig," siger Tertullian, „ikke Øvelse i Skrifterne. Troen er nedlagt i Troesregelen[1])." Ogsaa den h. Augustin gjør opmærksom paa Bibelens betingede Nødvendighed for den Enkelte[2]).

[1]) De præscriptt. Cap. 14. Cfr. Vidnesbyrd af Kirkefj. XV, 80.

[2]) Homo fide. spe et caritate subnixus eaque inconcusse retinens non indiget Scripturis nisi ad alios

Hvilken Dom man end i Almindelighed vil fælde om den romerſk-katholſke Kirkes ſaakaldte „Bibelforbud", er man ikke berettiget til at ſætte disſe Forholdsreglers Motiv i andet end Beſtræbelſen for at hindre det Misbrug af Bibelen, med hvilket „de Ukyndige og Ubefæſtede forvende det, der er ſvært at forſtaa, ligeſom og de øvrige Skrifter, til ſin egen Fordærvelſe"; 2 Ptr. 3, 16. Et Decret[1]) om Sagen udtaler: Revocanda iterum esse in memoriam, quæ alias decreta sunt: vernaculas scil. Bibliorum versiones non esse permittendas, nisi quæ fuerint approbatæ a Sede Apostolica aut editæ cum annotationibus desumtis ex sanctis Ecclesiæ Patribus vel ex doctis catholicisque viris[2]).

For at tilfredsſtille vor Trang til et Aabenbaringsdocument maatte det ſkrevne Ord komme til os i et menneſkeligt Sprog. For ſaa vidt maatte det være et menneſkeligt Ord. En guddommelig Aabenbaring uden menneſkeligt Ord vilde være os utjenlig, uforſtaaelig. Men ſkulde dette Ord kunne give os den ubedragelige Vished, vi tiltrænge, og ſkulde det kunne udøve den Magt over vor Bevidſthed og vor Vilje, ſom vi tiltrænge, da kunde

instruendos; itaque multi per hæc tria etiam in solitudine sine codicibus vivunt. De doctrin. Christ. 1, 39.

[1]) Af 7 Januar 1836.

[2]) I Henhold hertil er det en udbredt theologiſk Opfatning, at „for alle dem, der læſe en af den hellige Stol approberet eller med tilſvarende Anmerkninger forſynet Bibeloverſættelſe, behøves der ingen videre ſpeciel, perſonlig Tilladelſe, at meget mer Bibellæsningen under den omtalte Forudſætning er almindeligt og principielt tilladt alle Troende." Wetzer & Welte K. Lex. II, 679 ff.

det ikke være et blot menneskeligt Ord. For at tjene til vor Frelse maatte det være af Gud.

Der er derfor noget baade Guddommeligt og Menneskeligt i den hellige Skrift: en Forbindelse af begge, som kan sammenlignes med den nødvendige Forbindelse af Guddommeligt og Menneskeligt i Frelserens Person. Skriftens Ord maatte være indgivet Mennesker af Guds Aand: Inspiration. Den i Kirken alment gjældende theologiske Opfatning af Inspirationen kan neppe udtrykkes bedre end gjennem følgende tre Satser: „Der udkræves 1. at de deri (o: i Skrifterne) af Mennesker nedskrevne Tanker eller Sandheder have sin sidste Grund ikke i dem, men i Gud, idet de ere gaaede over fra Guds Aand til deres menneskelige Aand; 2. at den menneskelige Vilje til at give disse Tanker skriftlig Udtryk er vakt af Gud og stillet til hans Hensigters Tjeneste, og 3. at ogsaa den Art og Maade, hvorpaa denne guddommelige Hensigt ved Sprogets og Skrivningens Midler bliver udført, staar under en positiv guddommelig Ledelse[1].“

Ved Bestemmelsen af Inspirationens Begreb have vi to misvisende Opfatninger at undgaa. Der er dem, som lægge en saadan Vægt paa det Menneskelige i Ordet, at Guds Virksomhed i Ordets Tilblivelse bliver indskrænket til en vis Understøttelse, Bistand, hvorved Menneskeaanden blev bevaret enten for Feiltagelse over-

[1] Bernhardt i Herzog & Plitts R. Enc. VI. [illegible]

hoved eller dog for væsentlige Fejltagelser. Ved Antagelsen af en saadan assistentia divina fremkommer Begrebet om et kirkeligt Vidnesbyrd, der vel kan siges at indeholde Guds Ord, guddommelig Sandhed til Salighed, saaledes som vi før have antaget om Kirkeordet. Men et Ord, som i eminent Betydning er Guds Ord, ikke blot ved, men til Kirken, udkræver mere. — Andre have betonet Guds Virksomhed i Skriftens Affattelse saa stærkt, at Menneskets kun bliver at betragte som Aandens viljeløse Redskab. De hellige Forfattere have, siges der, ligesom skrevet efter Aandens Dictat, eller de ere snarere at betragte som Aandens Penne, hans viljeløse Instrumenter.

Inspirationen har sin Mystik som ethvert Forhold af Samvirken mellem Guds Aand og Menneskeaanden. Vi ere ikke berettigede til at opløse denne Mystik ved Fornegtelse af den ene eller den anden Factor ved Skriftordets Tilblivelse.

Gjælder den hellige Skrifts Inspiration kun Indholdet eller tillige Formen? Det bør antages, at den Helligaand har hjulpet de hellige Forfattere til Formen i den almindelige Betydning, at han har sat dem i Stand til at udtrykke det guddommelige Indhold i menneskeligt Ord. At udtrykke den uendelige Sandhed i endelige Former, at prædike Evighedens Ord for Tidens Børn og i Tidens Tungemaal, dette var en Opgave, som intet Tidens Barn kunde løse ved egen Kraft. Men vistnok maa vi ikke tænke os Forholdet saa, at Herren har benyttet de hellige Mænd paa en mechanisk Maade, der vilde ophæve deres Frihed.

Det er væsentligt at fastholde den specifiske Forskjel mellem Bibelordet som Guds Ord til Kirken, formidlet ved guddommelig Inspiration, og Kirkeordet som Guds Ord ved Kirken, formidlet ved guddommelig Assistens. Miskjender man den qvalitative Forskjel og udvisker Grændsen, da kommer man enten til at hæve Kirkeordet, det traditionelle Ord, op til Skriftordets Niveau, eller man sænker Skriftordet ned til Kirkeordets Niveau. I første Tilfælde bliver Resultatet en Traditionalisme, der anser de kirkelige Organer for inspirerede. I sidste Tilfælde nærmer man sig til den moderne Negations Standpunkt, som ikke kjender noget Aabenbaringsord i eminent Betydning og tilsidst betragter Skriften som blot og bart Menneskeord.

Naar vi med alle Tiders kirkelige Bevidsthed fasthold det inspirerede Ords Ufejlbarhed, dets indubia veritas per omnia, som nødvendig Betingelse for dets fuldkomne Paalidelighed som Aabenbaringskilde, Troes- og Livsnorm, da maa der gjøres en dobbelt Distinction. For det første: Med en ufejlbar Meddelelse mene vi ikke en saadan, som er fuldkommen adæqvat i sine Former. Det gjælder overhoved, at det Evige og Uendelige ikke fuldkommen adæqvat lader sig udtrykke i Tidens og Endelighedens Former. Naar det f. Ex. heder, at Gud er tre „Personer", naar disse Personer betegnes som „Fader", „Søn" og „Aand", naar det heder, at Faderen og Sønnen „ere Et", at Aanden „udgaar "fra dem begge, at Sønnen „fødes" o. s. v., da kunne alle disse Udtryk ikke betragtes som fuldkommen adæqvate Be-

tegnelser for de tilsvarende Realiteter. Men deraf følger ikke, at de ere fejlagtige. De svare saa nær til Virkeligheden, som det er muligt i Timelighedens menneskelige Sprog og nødvendigt for os. Og det er dette, vi mene med Skriftens Meddelelsers Ufejlbarhed. For det andet: Det er nødvendigt at distingvere mellem Skriften, saaledes som den oprindelig blev til under Inspirationens Indflydelse, og Skriften, saaledes som vi have den tirkeligt overleveret gjennem Tiderne. Se vi paa den Skikkelse, Textudgaverne have, da er det ganske aabenbart for enhver, at ingen af dem kan gjøre Fordring paa fuldkommen Authenti i enhver Henseende. Mangfoldigheden af divergerende Læsemaader — det N. T. alene har omkring 50,000 — er nok til at vise, at ingen enkelt Udgave kan være den authentiske Text i absolut Forstand. Saaledes føres vi til Tanken om den Mulighed, at Skriften indeholder Fejl. Dertil kommer Modsigelser mellem Forfatternes Meddelelser, som ingen Harmonistik har formaaet at udjevne, Meddelelser, som ere i Strid med forskjellige Videnskabers formentlig sikre Resultater o. s. v. Paa forskjellige Maader har man søgt at hæve Vanskeligheden i dette. Man har f. Ex. sagt: Skriften er ufejlbar, for saa vidt som den indeholder Aabenbaring; udenfor det Aabenbarede kan der forekomme Fejl; eller: Den er ufejlbar i det Væsentlige, fejlbar i det Uvæsentlige; eller: Den er ufejlbar i det Ethisk-Religiøse, fejlbar i naturhistoriske, chronologiske, topographiske Meddelelser o. s. v.; eller: Lærerindholdet er ufejlbart, de historiske Meddelelser derimod ikke. Disse Distinctioner er det imidlertid

dels vanskeligt, dels umuligt at gjennemføre. Og desuden: Hvad er ratio distingvendi? Den bliver altid valgt i Vilkaarlighed[1]). — Det maa indrømmes, at Skriften ligesom enhver Institution, der er betroet Menneskers Hænder, bærer Spor af disse Hænders ufuldkomne Troskab og mangehaande Skrøbelighed. Men deraf følger ikke, at den oprindelige Inspiration var fejlbar, eller at der fandtes Fejl i Skriftordet, saaledes som det umiddelbart udgik fra de hellige Forfatteres Hænder. Dette synes at stride mod Theopneustiens Begreb. Thi om Theopneustien end ikke medfører Foreſtillingen om en absolut Passivitet fra de Skrivendes Side, saa maa dog disse tænkes under en Indflydelse, der tilsteder, at Skriften bliver, hvad vi behøve til alle Tider: en objectiv ufejlbar Auctoritet. En Mængde formentlige Fejl og Modsigelser have ved nærmere Undersøgelse vist sig at være kun formentlige, mange Enantiologier at være Enantiophanier, beroende paa Misforstaaelse, medens Theopneustiens Begreb synes at fordre, at om der skulde forekomme virkelige Fejl, ere de at forklare som Textcorruptioner. Denne Opfatning findes allerede hos den hellige Auguſtin. Nullum eorum (ɔ: librorum) auctorem aliqvid errasse firmissime credam. Ac si aliqvid in eis offendero litteris, qvod videatur contrarium veritati, nihil aliud, qvam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse, qvod dictum est, vel

[1]) Cfr. Forf.s Afhandling „Om Inspirationen." Chra. 1888 S. 31 ff.

me minime intellexisse, non ambigam [1]). Det har derfor været kirkelig Praxis at referere Skriftens indubia veritas per omnia i absolut Betydning til dens oprindelige Text.

Mod denne Betragtning har man indvendt: Det er subjectiv Vilkaarlighed og derfor utilladeligt at gaa ud fra Inspirationen som et Begreb, der medfører Nødvendigheden af Skriftens absolute Ufejlbarhed, hvorfra man saa slutter: Altsaa findes der ikke Fejl i den hellige Skrift. I Stedet derfor skal man gaa ud fra Skriften, som den factisk foreligger. Finder man saa Fejl i den, bliver Slutningen: Altsaa hører den absolute Ufejlbarhed ikke nødvendig med til Skriftens Inspiration. Herved overseés imidlertid Betydningen af det unegtelige Factum, at den Text, fra hvilken man slutter, er corrupt. Der er altsaa en Mulighed for at forklare Fejlene som Corruptioner af en oprindeligt fejlfri Text, og kun den rene Umulighed af en saadan Forklaring kunde bevæge os til at opgive, hvad den religiøse Bevidsthed umiddelbart kræver, og hvad Kirken som Sandhedens Søjle og Grundvold henviser os til: et fuldt paalideligt Aabenbaringsord, som vi overhoved vilde mangle, hvis det ikke var fuld Sandhed, at Skriften ikke kan fejle.

Der indvendes videre: Hvad hjælper det, om Gud oprindeligt har givet Kirken et ufejlbart Ord, naar han ikke tillige har sørget for at bevare denne Ufejlbarhed gjennem Tiderne? Hvad hjælper det os, at det apo-

[1]) Epist. 82, No. 3.

stoliske Manuscript var uden Fejl, naar vore Manuscripter indeholde Fejl? For det ensidige Skriftprincips Tilhængere turde Vanskeligheden være større, end de selv i Almindelighed ere tilbøjelige til at indrømme. Uden anden Norm for sin Tro end et Antal bibelske Textudgaver med en vrimlende Mangfoldighed af varierende Læsemaader, uden anden Adgang til at dømme om Authenti og Integritet end den, som et meget indskrænket Antal Textkritikere kunne tilegne sig, uden absolut Sikkerhed selv indenfor den mest competente Textkritik, uden nogen objectiv Auctoritet, der med guddommelig Myndighed kan hjælpe den Enkelte ved at udpege for ham, hvad der under enhver Omstændighed maa ansees for sikkert og nødvendigt som Salighedssag — synes Forvirringen og Usikkerheden for den Enkelte at maatte vise sig næsten haabløs. Anderledes da, naar Skriftprincipet har sit Correlat i et virkeligt Kirkeprincip. En Vanskelighed af nogensomhelst betænkelig Art er en Umulighed, naar man, som vi i det Foregaaende have gjort, gaar ud fra, at Christi Kirke som lærende Kirke er i uforanderlig Besiddelse af den ufejlbare Sandhed til Salighed, at Skriften er betroet Kirken, og at Kirken indestaar for Skriften med Hensyn til Sandhed til Salighed. Den Enkelte kan, som ovenfor omtalt, kun i Vilkaarlighed distingvere mellem, hvad der maa troes som authentisk Bibellære og ajtsaa utvivlsom Sandhed, og hvad ikke. Men denne Vilkaarlighed existerer ikke for Kirken. Det er ikke i Vilkaarlighed, men som Sandhedens guddommeligt anordnede Bærer, at den forelægger os sin Bibeltext, idet den

garanterer os dens indubia veritas in rebus fidei et morum. Fra dette Standpunkt kan den Enkelte aldrig komme i Forlegenhed med den saliggjørende Sandhed, og med Hensyn til, hvad der ligger ud over denne, overlader han trøstig Kirken at arbejde med de videnskabelige Midler, som staa til dens Raadighed for at corrigere sin Text. Dette Arbejde skrider stadig fremad. Maalet er at vinde Texten igjen i oprindelig Renhed. Staar den engang ved dette Maal, da kan det ikke siges, at dens Bevægelse har været en tilbagegaaende. Thi den vil da eje sin Text i en Betydning, hvori dens oprindelige Værd for Kirken er hævet og paa samme Tid fordybet ved Granskning.

Det guddommeligt inspirerede Ord er som saadant i Besiddelse af guddommelig Auctoritet d: det er Sandhedens ypperste Kilde (auctoritas causativa) og tillige dens ypperste Regel eller Rettesnor (auctoritas normativa). Vel er det nemlig saa, at frelsende Sandhed kan øses ogsaa af den mundtlige Forkyndelses Kilde, ja, at den apostolske Sandhed i Kirken oprindeligt er bleven øst alene af den, af Apostlenes mundtlige Forkyndelse, før der var en apostolisk Skrift, og vel er det saa, at Vejledning i al Sandhed er at finde ved Kirkens Forkyndelse, som selv af Sandhedens Aand vejledes til Sandhed (Joh. 16, 13). Men det inspirerede Ord er ifølge gjældende luthersk theologisk Opfatning, den Grundkilde og den Grundregel (Canon) for Lære og Liv, der ikke kan have nogen anden Kilde eller Regel selvstændig ved Siden af sig, efter at Inspirationens Bærere ere gaaede

bort, og hvorefter derfor alt det maa prøves, der udgives for frelsende Sandhed.

Naar Kirken forelægger den Enkelte sin Canon, bevidnet af den ældste Kirke (testificatio primitivæ ecclesiæ) og overleveret fra Slægt til Slægt med canonisk Anseelse, da har den Enkelte tillidsfuldt at følge Guds Kirkes Anvisning i dette Stykke. Kirken var jo som en umiddelbar guddommelig Frelsesinstitution, før Canon blev, og det er den, hvem det inspirerede Ord er betroet. „Jeg vilde ikke tro Evangeliet, dersom ikke den katholske Kirkes Auctoritet bevægede mig dertil." Disse Ord af den hellige Augustin ville altid beholde sin Gyldighed. Den Strid, som er bleven ført om den romerske Sætning, at Skriftens Auctoritet afhænger af Kirken, er for en væsentlig Del blind Allarm. Forstaaes den saa, at det er Kirkens Ret som overordnet Auctoritet at give Skriften dens egen objective Auctoritet, da bliver Sætningen tilvisse usand. Men den vil ikke opfattes saaledes.[1]) Her handles kun om den Enkeltes subjective Overbevisning om den hellige Skrifts guddommelige Auctoritet,[2]) og saaledes opfattet

[1]) Eos vero ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti deum habent auctorem, atque ut tales ipsi ecclesiæ traditi sunt. Vatic. decr. de fide cap. 2, 3.

[2]) „De hellige Skrifter ere ikke hellige og canoniske simpelthen paa Grund af kirkelig Stadfæstelse. Vistnok har deres Hellighed og Canonicitet Troesvished for os ved Kirkens Auctoritet; men Kirken giver os kun sit Vidnesbyrd om de hellige Skrifter som guddommelige Skrifter af den Grund, at den har mod-

udtaler denne Sætning det samme, som er Sandheden i det nys anførte augustinske Ord, at den Enkelte behøver Kirkens Anvisning og Vejledning dels til at faa Øje paa det canoniske Ord, dels til at overbevise sig om dets egen objective Auctoritet.

Af den hellige Skrifts canoniske Auctoritet følger, at den er *højeste Instans* i Afgjørelsen af alle kirkelige Tvistigheder. Den er ikke *Dommeren* (judex controversiarum); det kan en Bog ikke være; dertil kræves en kirkelig Repræsentation af Personer, som have Kyndigheden og Myndigheden. Den er *Lovbogen*, hvorefter der dømmes, og som *saadan* højeste Instans. Det er lutherst ikke mindre end romerst Lære, at det principielt ikke er den Enkelte, men Kirken, „hvem det tilkommer at dømme om de hellige Skrifters sande Mening og Fortolkning.“[1]) Efter lutherst saa vel som efter romerst Bekjendelse skal Kirken udføre sin Gjerning til Skriftens offentlige Udlæggelse ved det hellige, af Herren indstiftede Embede.[2]) Saaledes ogsaa den lutherske Scholastik.[3]) Men under

taget dem som saadanne fra Apostlene.“ Heinrich, Dogm. Theol. I, 738. Skriften „er Guds Ord i Kraft af sit Udspring fra Gud, ikke først ifølge en Approbation fra Guds Side eller endog blot fra en af Gud delegeret Auctoritet.“ Scheeben, Dogmatik I, 113.

[1]) Conc. Trid. Sess. IV.

[2]) Conf. Aug. Artt. V. XIV.

[3]) „Den absolute og oprindelige Dommer i theologiske Tvistigheder er Gud selv, Skrifternes Ophav“, „den ministerielle og lavere Dommer er Kirken og i den navnlig dens Præster og Lærere, hvis Embede det er at dømme om Troestvistigheder efter Skriften.“ Joh. Gerhard, Loci theol. I Cap. XXII; cfr. Baier, Compendium (ed. Preuss) p 110 f.

den fælles Erkjendelse, at det er gjennem den lærende Kirke Skriftens Auctoritet maa gjøres gjældende, er der dog en Forskjel. For de Romerske er Kirken med sin Overlevering en selvstændig Auctoritet, og Kirkens Udlæggelse, dens „Definitioner" i Spørgsmaal om Tro og Moral ved et almindeligt Concilium eller ved Kirkens øverste Biskop, naar han ex cathedra henvender sig til den hele Kirke, betegnes som absolut ufejlbare, medens den lutherske Kirke ikke kan anse nogen Auctoritet for selvstændig ved Siden af Skriften og ikke giver Plads for noget andet Begreb om kirkelig Ufejlbarhed end den relative d: den, der refererer sig til Saligheds sagen. Der maa dog gjøres opmerksom paa, at den romerske Theologi betegner den Auctoritet, Kirken udøver ved Siden af Skriften, som en Auctoritet af lavere Rang, og den fremhæver, at medens Skriften er canonisk paa Grund af sin guddommelige Inspiration, saa er Kirkeordet alene canonisk paa Grund af den guddommelige Assistens, der beskytter Kirken mod Vildfarelse.[1])

[1]) Som inspireret „er den hellige Skrift selv for Kirken en guddommelig Belærelse om Troes- og Sedelæren, som i Lys og Dybde overtræffer enhver anden Belærelse. Derfor staar den hellige Skrift som en guddommelig Ledestjerne over alle Lærere og Læremidler." Heinrich, l. c 734 f. „Den Indvirkning af Gud paa Kirken, som man kalder Assistens, og hvorved det kirkelige Læreembede er ufejlbart i sine Læreafgjørelser, er ingen egentlig Inspiration som de hellige Forfatteres. Disse Læreafgjørelser ere ved Guds Bistand og Ledelse fejlfrie . . . Denne Indflydelse bevirker ikke, at Kirkens Ord, som den hellige Skrifts, er Guds inspirerede Ord. Det er og bliver et menneskeligt Ord, der kun besidder en absolut Borgen for Ufejlbarhed med Hensyn til

Det er selvfølgeligt, at det kun er i sin hebraiske og græske Grundtext, at den hellige Skrift er sidste Instans i alle Tvivlsmaal. Den er derfor nødvendigvis ikke umiddelbart Canon for alle Enkelte. For de aller Fleste er jo Grundteksten en lukket Bog, og der gives ingen inspireret Oversættelse. Skriften kan nærmest kun blive Canon for Kirken og gjennem Kirken for den Enkelte. Allerede Nødvendigheden af en Oversættelse er nok til at vise Nødvendigheden af en Formidling mellem Skriften og den Enkelte.

Den hellige Skrift indeholder, hvad der er fornødent at vide, for at Menneskeheden kan vorde delagtiggjort i Frelsen: Skriftens Tilstrækkelighed, sufficientia. Det er lutherst Lære, at Skriften ikke trænger til at suppleres

---

sit Indhold, og dette kun for saa vidt som det angaar den katholske Troes- og Sedelære. Den hellige Skrift derimod er efter Indhold og Form durchaus inspirirtes Wort Gottes og derfor tillige med Hensyn til hele sit Indhold og i enhver Henseende af guddommelig Sandhed formedelst Inspiration. Men denne er ikke blot en overnaturlig Gave, men ogsaa en Undtagelse fra hele den samlede, ordinære Frelsesorden og tilhører de overordentlige og underbare Naadegaver." L. c. 747 f. „Det forholder sig altsaa væsentligt anderledes med den hellige Skrift end med Overleveringen og de kirkelige Læreafgjørelser. Medens de sidste kun forpligte til Tro, for saa vidt som de angaa de aabenbarede Sandheder, besidder den hellige Skrift formedelst sin Inspiration helt og i alle sine Dele Characteren af Guds Ord og fordrer tilsvarende Tro." L. c. 760. „Als von Gott selbst ausgestellte Urkunde seiner Offenbarung steht die hl. Schrift an Würde unendlich höher als jeder andere, noch so correcte und irthumsfreie menschliche Bericht über die Offenbarungen Gottes und jede menschliche Entwickelung und Erläuterung ihres Inhaltes." Scheeben, Dogm. I, 118.

ved nogen mundtlig Overlevering med Hensyn til det, der er Salighedsvilkaar. Kirkeordet skal udvikle, hvad der er indeholdt i Skriftordets Fylde.

Hvad der udkræves at vide til Salighed indeholdes tydeligt nok i Skriften til at kunne forstaaes af enhver, som benytter den i Fromhed og ikke forsmaar Kirkens Vejledning: Skriftens Tydelighed, perspicuitas. At Skriften ogsaa indeholder virkelige Dunkelheder bevidner den selv. Dens Tydelighed er nærmest en Tydelighed for Kirken, og under normale Forhold vil Kirken være den, der bringer den til Tydelighed for den Enkelte. Dette lader sig ikke modsige uden at modsige en stadig Erfaring. Det er factisk ad den Vej, vi føres ind i Skriften. I ethvert ordnet Kirkesamfund begynder den Enkelte med Kirketro, inden han kommer til Bibeltro. At forsmaa Kirkens Vejledning i dette Stykke er at miskjende Betydningen af Herrens Ord om sin Kirke som Sandhedens rette Bærer paa Jorden, Betydningen af den historiske Udvikling og at overvurdere sig selv, idet man undervurderer Kirken. Som inspireret af Christi Aand kan Skriften med Sikkerhed kun udlægges af Kirken som „Christi Fylde" og Aandens Organ. Har man kun sin egen private Fortolkning at holde sig til, da maa man enten anse denne for ufejlbar eller renoncere paa den ufejlbare Visshed om Skriftens sande Mening. Vare Privatfortolkningerne ufejlbare, da maatte de alle stemme overens, efterdi Aanden ikke kan modsige sig selv. Men Factum er, at Privatfortolkningerne modsige hverandre i det Uendelige. Vi maa derfor sige, at dersom Herren havde givet os den

hellige Skrift som et Ord, der skulde være egnet til umiddelbart at tale tydeligt nok til hver enkelt, da havde Valget af Middel været forfejlet. Vi slutte heraf ligefrem, at Herren ikke kan have givet os den hellige Skrift i denne Mening. Det viser sig her, at om Skriften er en Nødvendighed for Kirken, da er Kirken ikke mindre en Nødvendighed for Skriften, en Tanke, som træffende er udtrykt af Dr. Heinrich: „Kun der altsaa er den hellige Skrift beskyttet i hele sin guddommelige Sandhed og Auctoritet, hvor den er sikret mod menneskelig Udlæggelses Vilkaarlighed ved den af den Helligaand styrede Kirke, og kun der er den menneskelige Aand befriet for sine egne Vildfarelsers og fremmede, menneskelige og tilfældige Auctoriteters Herredømme, hvor den i fri og fornuftig Troeslydighed underkaster sig under Kirkens ufejlbare Auctoritet.“ [1]) Vi kunne tilegne os disse Ord under fornøden Reservation med Hensyn til den kirkelige Ufejlbarheds Udstrækning.

Theorien om Skriftens absolute Tydelighed for den Enkelte og dennes uindskrænkede Ret til individuel Privatfortolkning alene efter eget Skjøn er en Abstraction, en Theori, der ikke engang practiseres af dem, der bekjende den. Det ordnede Kirkesamfund er ikke saa tolerant, at det taaler enhver Skriftopfatning. Kommer den Enkeltes Privatopfatning i altfor stor Conflict med Samfundets confessionelle Opfatning, vedkjender Samfundet sig ham ikke som Lem paa Legemet. Saa liden Tillid har vort eget Samfund til den private Skriftfor-

[1]) Heinrich, l. c. 829.

staaelse, saa stor Tillid til den samfundsmæssige eller kirkelige. Dette er det Factiske, det andet kun abstract Theori. Vor confessionelle Statskirke beror for saa vidt paa samme Opfatning af Forholdet mellem den Enkelte og Samfundet over for Skriften som Romerkirken. Men under Indflydelsen af en ganske uformidlet Dobbelthed i Principerne — det Individuelle og det Samfundsmæssige — bliver det for hver Dag mere Protestantismens Lod at leve et Liv i famlende og vaklende Uklarhed.

Vi have hidtil kun talt om et inspireret Guds Ord i Almindelighed. Dermed er imidlertid endnu intet sagt om, hvad dette er for et Ord, eller hvem det er, som kan paapege for os det guddommelige Ord, der med Hensyn til Ægthed, Integritet og Inspiration opfylder de fornødne Betingelser, hvem der saaledes alene kan anvise os Canon og med Sikkerhed betegne dens Omfang.

Det er Kirken, den lærende Kirke, som factisk har gjort dette, og som alene kunde gjøre det. Det er Kirken, som rækker os Bibelen, og som indestaar for, at den er i Besiddelse af de fornødne Betingelser med Hensyn til Authenti, Integritet, Inspiration og dermed da eo ipso til Canonicitet som guddommeligt Aabenbaringsord til os.

Visshed om et Skrifts Authenti og Integritet kan ikke grundes paa Skriftet selv. Dette gjælder ogsaa om den hellige Skrift. Visheden om dens Authenti og Integritet maa enten grundes paa historisk-kritiske Beviser — som dog kun ere tilgjængelige og blot kunne controlleres af meget faa — eller paa Udsagn af en Auctoritet, om

hvilken vi paa Forhaand med fuld Vished vide, at den baade kan og vil sige Sandhed. Da her nu er Tale om religiøs Troesvished, kræves der, at denne Auctoritet er noget mer end et hvilketsomhelst blot menneskeligt Sandhedsvidne. Der kræves Betingelser, der kun findes hos Kirken som den ufejlbare Bærer og Forkynder af Sandhed til Salighed. Derfor: Den fornødne og for alle tilgjængelige Troesvished om Bibelens Identitet med det oprindelige Aabenbaringsdocument kan kun formidles gjennem Kirken, der paa Forhaand har godtgjort sig for os som Guds eneste Frelsesinstitution paa Jorden og følgelig som fuldt paalidelig i sine paa alle Tiders levende Overlevering hvilende Udsagn om Aabenbaringsdocumenterne

Det samme gjælder om Visheden angaaende den hellige Skrifts Inspiration, naar der spørges efter en Vished, som er noget andet og mere end større eller mindre Sandsynlighed („fides humana"),[1]) en Vished („fides divina"), der grunder sig paa Vidnesbyrd, som ere i Besiddelse af afgjørende Klarhed og, hvad der her

[1]) Som Vidnesbyrd anføres 1) Spaadommenes Opfyldelse. At det N. T.s Forhold i Forbilleder og ligefremme Udsagn Aarhundreder, ja Aartusinder i Forvejen findes forudsagte i det G. T., at navnlig Christi Komme og hele Liv findes optegnede og danne Kjernen i det G. T. — dette er storartede Vidnesbyrd om det G. T.s Inspiration. 2) Undrene. De hellige Skrifters Forfattere have gjort Undergjerninger, hvorved Gud paa overnaturlig Maade har bekræftet deres Vidnesbyrd. 3) Ordets Egenskaber saasom dets Værdighed, Enkelhed, Udtrykkets Kraft o. s. v. 4) Apostlenes historiske Stilling, som borger for, at de baade kunde og vilde tale Sandhed. 5) Den apostolske Prædikens Sejer trods al Modstand i alle Tider. Missionen. — Disse og andre Vid-

tillige er en Fornødenhed, som ere tilgjængelige for enhver. Vi gjentage: Kirken giver ikke Skriften, som staar over den, nogen Auctoritet, men bevidner dens Auctoritet.

Naar man vil bevise Skriftens Ægthed, Integritet og Inspiration af Skriften selv, da bevæger man sig i en Cirkel. Thi Beviset forudsætter i Virkeligheden, at Skriften er i Besiddelse af disse Egenskaber. Desuden: Af Skriften selv lader det sig ikke bestemme, hvilke Bøger der høre Skriften til. Det Nye Testament nævner enkelte Bøger af det Gamle Testament som Guds Ord, men det nævner ingenlunde alle. Og det Nye Testament bevidner ikke paa noget Sted sin Inspiration eller sit Omfang. Heller ikke indeholder det Gamle Testament nogen Forjættelse om et inspireret nytestamentligt Ord, og den hele Bibel nævner ingen Forjættelse om Textens Bevarelse i Renhed og Integritet. — For Apostlenes Inspiration kan ikke anføres Christi Forjættelse om at sende dem Aanden til Vejledning i al Sandhed. Thi denne Forjættelse gjælder Kirkens Hyrder for alle Tider, og at den ikke angaar noget Prærogativ for Apostlene eller det Nye Testaments Forfattere turde være almindelig erkjendt, ligesom Herren jo ikke engang udsendte sine Apostle med nogen Befaling til at skrive.

Man har ogsaa villet begrunde Bibelens Inspiration med Aandens Vidnesbyrd (testimonium Spiritus

nesbyrd have tilsammen en stor apologetisk Kraft. Og dog er det ikke paa dem, den Christne i sidste Instans bygger sin Troesvished. Thi dels bero de paa Undersøgelser, som ikke ere tilgjængelige for enhver, dels angaa de ikke den hele Skrift, dels er der kun en flydende Grændse mellem, hvad der her tillægges Skriftordet, og hvad der kan tillægges Kirkeordet.

sancti) eller Erfaringens Vidnesbyrd. Det lader sig ingenlunde gjøre. Hvad man har betegnet ved dette Udtryk beror nemlig paa Ordets Virkekraft (efficacia). Og det turde nu være temmelig almindelig anerkjendt, at denne ikke er en Egenskab specielt ved det inspirerede Ord, men ved Guds Ord i Almindelighed, Ordet efter dets guddommelige Indhold, altsaa ogsaa ved det af Kirken forkyndte Guds Ord. Testimonium Spiritus sancti kan saaledes ikke tjene til at bevise et Skrifts Inspiration. I modsat Fald maatte den Enkelte i Kraft af Aandens Vidnesbyrd kunne afgjøre, om en bibelsk Bog er canonisk, om et Afsnit af Bibelen er authentisk. Overhoved: En saadan Anvendelse af Test. Sp. S. vilde vise sig som det rene Sværmeri.

Som Bevis for, hvorledes Tilliden til et bibelsk Skrifts Canonicitet eller dets apostoliske Auctoritet factisk hviler paa Kirkens Overlevering, ville vi exempelvis minde om Marcusevangeliets Stilling i Canon. Hvorfor har man gjennem alle Tider troet paa dette Evangeliums apostoliske Auctoritet? Hvorpaa hviler tilsidst alle nulevende Christnes ureflecterede Tillid til dette Evangelium, som dog ikke er forfattet af nogen Apostel, men af en Aposteldisciepel? Paa Kirkens Overlevering, at Apostelen Peter har godkjendt Skriftet og forsynet det med sin egen apostoliske Auctoritet! Det er denne Overlevering, St. Hieronymus (i Skriftet om de kirkelige Forfattere) gjengiver med de Ord: (Evangelium Marci) Petrus et probavit et Ecclesiæ legendum sua auctoritate dedit. Paa lignende Maade forholder det sig ifolge den samme Forfatter (i samme Skrift) med

Lucasevangeliets Forhold til Apostelen Paulus. Ogsaa Clemens Romanus var Apostelbisciepel og har i sit Brev til Corinthierne leveret et Skrift, som i Sandhed er en Apostelbisciepel værdigt. Men det har dog ikke faaet Plads i Canon. Hvorfor ikke? Fordi Kirken ikke har nogen Overlevering om, at det er forsynet med apostolisk Auctoritet. De nævnte Skrifters canoniske Auctoritet i vor Bibel hviler følgelig paa Kirkens anførte Overlevering. Altsaa: Til Troesforvisning om den hellige Skrifts Inspiration og Canonicitet kunne vi ikke komme uden gjennem Kirken, der i sin Virksomhed som Frelsesinstitution, gjennem hellig Forkyndelse og hellig Handling, selv har Aandens Vidnesbyrd for sin Paalidelighed som Sandhedsaandens Organ. Det er i Tilliden til Kirken, som gjennem en mægtig, i alle Tider levende Overlevering giver Skriften Vidnesbyrd, at Tilliden til Bibelen som Guds inspirerede og derfor canoniske Ord har sin faste, urokkelige Grundvold. Ja, vi lægge til: Ingen har nogensinde bygget sin Tillid til „Bibelens" Canonicitet paa nogen anden Grund. Thi saa snart som et andet Princip for Bedømmelsen skulde anvendes, faldt „Bibelen" o: dette traditionelt fixerede Antal Skrifter fra hinanden i et større eller mindre Antal Skrifter, om hvis Canonicitet der var forskjellige Meninger. Betragtes Bibelen fra noget andet Standpunkt end Kirkens, beskyttes ikke denne Kirkens helligste Arv, men den overgives til den subjective Vilkaarlighedes Lemlæstelse, saaledes som vi for Tiden have rigelig Anledning til at se det for vore Øjne. Der er maaske ikke noget Punkt, hvor Troen paa en hellig almindelig Kirke klarere

end her viser sig som en fundamental Fornødenhed. Uden den falder alt. Nutidens protestantiske Samfund giver en factisk og rædsom Illustration hertil. Skrift for Skrift falder for den subjective Kritik, og det Tiloversblevne holdes ingenlunde for fuldt paalideligt. Man trøster sig med de Fundamentalsandheder, som skulle indeholdes i de Bøger, hvis Authenti endnu ikke er anfegtet af Kritiken. Men vil man da indestaa os for, at den absolute Paalidelighed, som behøves i Salighedssager, findes i disse Bøger? Hvorledes skulde den subjective Kritik kunne dette? Hvorfra henter den Princípet for sin Bedømmelse i denne Henseende? Og hvor længe ville disse Bøger blive staaende uantastede af Kritiken? — Naar alt saaledes er bleven usikkert i Skriften, og Kirkens Auctoritet ikke godkjendes, hvad har man da at bygge paa som Fundament for saliggjørende Tro? Videnskaben? Den skifter med Aarene, og den har ikke sagt sit sidste Ord. Skulle vi vente paa dette? Hvor det gjælder Sjælens Frelse, Liv eller Død, kunne vi ikke vente paa Videnskabens sidste Ord. Fundamentet er ikke Skrift eller Kirke, sige andre, men Skrift og Kirke. En Illusion! Som om to hver for sig upaalidelige Principer bleve paalidelige ved at forenes! — Derimod kunne vi nok i anden Forstand forene Kirke og Skrift til et fælles Fundament for vor Tro. Men da maa det erkjendes, at Kirken er lige saa uundværlig for Skriften som Skriften for Kirken, og at Kirken virkelig er, hvad Apostlene kalder den, Sandhedens Søjle og Grundvold. Reactionen, den stille Reformation, kan i Almindelighed neppe siges at være kommen saa langt som

til denne positive Erkjendelse. Men det er betydningsfuldt, at den dog i det Hele maa siges at være kommen til den negative Erkjendelse, at vi ingenlunde kunne hjælpe os med et blot og bart Skriftprincip. Hermed er det første Skridt gjort til Gjenoptagelsen af kirkelige Ideer ogsaa paa dette Punkt.

2.

Den ældre lutherske Dogmatik behandler under Læren om Inspirationen: 1) Den guddommelige Tilskyndelse til at skrive (impulsus ad scribendum s. mandatum divinum) Ex. 17, 14; Jes. 8, 1; 2 Tim. 3, 16. 2) Den guddommelige Meddelelse af Indholdet (suggestio rerum, real Inspiration). 2 Tim. 3, 16. 3) Den guddommelige Meddelelse af Ordene (suggestio verborum, verbal Inspiration). Som Skriftbevis for denne Lære, der gaar saa vidt, at man tænkte sig Forfatterne ligesom mechanisk skrivende efter Aandens Dictat, anføres 2 Tim. 3, 16; 2 Ptr. 1, 20.

Luther finder i den hellige Skrift „ikke blot Sølv, Guld og ædle Stene", men ogsaa „Hø, Straa og Træ, som Ilden skal fortære." „Men Grunden forbliver dog." [1] Og Grunden bestemmer han selv: Læren om Retfærdiggjørelsen af Troen uden Lovens Gjerninger. Fra dette Standpunkt erklærer han Jacobs Brev for „ein recht stroherner Epistel", Judæ Brev for „ein unnöthiger Epistel", og om Johannes Aabenbaring: „Mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken." [2] Standpunktet er, som man ser, den subjective Vilkaarlighedś.

[1]) Werke Erl. 63, 379.
[2]) Werke 63, 115. 158. 170.

Den lutherske Kirke har lige saa lidt som den romerske nogen udtrykkelig Lære om Inspirationens Modus. Det fastholdes, at den hellige Skrift er indgivet af Guds Aand, at Gud saaledes er auctor scripturæ, og at Inspirationen gjælder alt, hvad Skriften indeholder.[1]) Men hvorledes dette er at tænke, har man overladt til den theologiske Videnskab at udvikle.[2]) Den forsigtige Begrændsning af det, som bør symbolsk fastsættes, er ikke bleven iagttaget i den reformerte Kirke, hvor endog

[1]) Certum est omnem scripturam divinitus inspiratam. Form. Conc. P. II S. D. XI, 12, cfr. Müllers Udg. S. 572. 642. 707. Florentinum: Ecclesia unum atque eundem deum, veteris et novi Testamenti, hoc est, Legis et Prophetarum atque Evangelii, profitetur auctorem, quoniam eodem Spiritu Sancto inspirante utriusque Testamenti sancti locuti sunt. (Decr. pro Jacobitis). Tridentinum: S. Synodus omnes libros tum veteris quum novi testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor . . . pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. (Sess. IV). Vaticanum . . . Qui veteris et novi testamenti libri integri, cum omnibus suis partibus . . . pro sacris et canonicis habendi sunt . . . Eos vero ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore continent; sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi ecclesiæ traditi sunt. Const. I. C. 2.

[2]) Den romersk theologiske Opfatning er gjennemgaaende strengere end den lutherske, indenfor hvilken der navnlig i Nutiden findes Betragtningsmaader, der fra romersk Hold maa betegnes som ligefrem høretiske. Cfr. Perrone, De verbo dei scripto et tradito II, 1082 sqq. Franzelin, De divina traditione et scriptura. Romæ. 1882 p. 316 sqq. Scheeben, l. c. 109—117. Heinrich, l. c, 726 ff. Wetzer & Welte K. Lex. VI, 795 ff.

Vocaltegnene i den hebraiske Grundtext erklæres for inspirerede.[1]) Var Inspirationen saaledes knyttet til Ord og Bogstav, som den reformerte Bekjendelse antager, da vilde det navnlig for en Kirkeafdeling, som udelukkende støtter sig til Skriften med principiel Forkastelse af al kirkelig Tradition, være ganske uforklarligt, at Gud ikke har sørget for Bevarelsen af en Grundtext, i hvilken der ikke kunde være nogensomhelst Tvivl om Ægtheden af Ord og Bogstav.

Forestillingen om en Verbalinspiration, hvorved de hellige Forfattere have den uselvstændige Rolle at være Aandens selvløse Redskaber (amanuenses, tabelliones, notarii, etc.), kan væsentlig sammenstilles med Hedenskabets Forestillinger om gudbeaandet Mantik, Extase, Orakel o. s. v.[2]) I Nyplatonismen og hos Philo tænkes Inspirationen væsentlig betinget af extatisk Begejstring. Herfra gik denne Forestilling over til det andet Aarhundredes Apologeter[3]) og støttedes derefter af Montanismen. Men allerede Kirkefædre som Origenes, Basilius, Chrysostomus, Hieronymus, bekjæmpe Forestillingen om en saadan extatisk Formidling af den hellige Aabenbaring. Det er denne udenfor Christendommen hentede Forestilling, som tildels findes gjenoptaget i det 17de Aarhundredes lutherske Scholastikeres Lære om en mechanisk Verbalinspiration, under hvilken de hellige Forfattere maa tænkes virkende udenfor sit eget Selv.

[1]) Conf. Helv. Can. I (Niemeyer, Collectio p. 731).
[2]) Cfr. Nägelsbach, Homerische Theologie IV Abschn.
[3]) Cfr. Forf.s Den ældste kirkl. Apologi S. 277 ff. 287 ff.

Den hellige Skrift blev efterhaanden intet andet end en paa mechanisk Maade inspireret Samling af Bevissteder for lutherske Dogmer.

Naar protestantiske Theologer i den nyeste Tid ere gaaede til den modsatte Yderlighed, idet de stille Bibelordet paa samme Niveau som Kirkeordet og betragte det væsentligen som et Menneskeord, der ved Aandens Assistens er bleven beskyttet mod væsentlige Vildfarelser, da er denne Betragtning i ligefrem Strid med alle Tiders kirkelige Bevidsthed, der med stor Energi fastholder en specifik Forskjel mellem det inspirerede Ord som Guds Ord *til* Kirken og Kirkeordet som Guds Ord *ved* Kirken. Afsvækkelsen af Inspirationens Begreb og i Forbindelse dermed Afsvækkelsen af Begrebet om Skriftens Ufejlbarhed og Auctoritet turde komme til at vise sig skjæbnesvanger for Protestantismen. Særlig for den er Begrebet om Skriftens inspirationsmæssige Ufejlbarhed et *vitalt* Princip. *Opgiver den dette Princip, da opgiver den sig selv.*[1]) Vi kunne for vort Vedkommende ingenlunde antage, at den kirkelige Bevidsthed lige indtil vore Dage har været vildledet i dette vigtige Punkt.

3.

Guds Folk i den gamle Pagt havde en og kun en Samling af Skrifter, der var almindelig anerkjendt som *hellig Skrift* eller *Guds Ord*, og den er anerkjendt

[1]) Forf.s Om Inspirationen, S. 39 f.

og bekræftet som saadant af Christus og Apostlene. Cfr. Exod. 17, 14; 24, 4; Deut. 4, 1—15; 17, 18. 19; 28, 58—61; 29, 20; 30, 10; 31, 9—13. 26; 1 Sam. 10, 25; 1 Kg. 2, 3; 2 Kg. 22, 8. 10 f.; Dan. 9, 2; 1 Mach. 1, 59 f.; Lc. 4, 16 f.; Act. 13, 15. 27. 15, 21; 2 Cor. 3, 14. — Der tales om Loven, Propheterne og andre Bøger, „som ere os overleverede af vore Fædre," om Loven, Propheterne og Psalmerne, Mt. 22, 40; Lc. 24, 27. 44. Begrebet om en afsluttet hellig Canon stadfæstes af Philo og Josephus.[1]) Samlingens Enhed stadfæster det N. T. ved Brugen af Ordet Skriften om det Hele. Joh. 7, 42; 1 Ptr. 2, 6. Det Hele betegnes ogsaa ved Udtrykket Loven, Joh. 10, 34; 12, 34; 15, 25; 1 Cor. 14, 21. En bestemt Samling af „hellige Skrifter" betegnes ogsaa 2 Tim. 3, 15. 16. Christus bekræfter udtrykkelig denne Canon som højeste guddommelig og dermed ufejlbar Auctoritet, Joh. 5, 34—47; Joh. 10, 34. 35; Mt. 21, 42. 43; 22, 29. 31; 24, 15; 26, 24. 31. 54; Lc. 4, 21; 16, 29. 31; 18, 31; 24, 26. 27; Joh. 13, 18; Mt. 4, 4. 7. 10. Udtryk som „der er skrevet," „Skriften siger," ere særdeles hyppige i N. T. og betegne altid det Skrevne som utvivlsom og almindelig anerkjendt Auctoritet og identisk med Guds Ord. Act. 1, 16; 8, 32 ff.; 15, 15; 17, 2; 18, 28; Ro. 1, 2; 3, 10 ff. 4, 23; 9, 17; 10, 11; 15, 4; 1 Cor. 15, 3. 4 f.; Gal. 3, 8; Mr. 7, 10. 13; Ro. 3, 2.[2]) — Mt. 5, 18; Lc. 16, 17.

[1]) Cfr. Franzelin, De div. tradit. et scriptura edit. III. 319. 323 ff.

[2]) Cfr. videre Mt. 2, 15; 13, 35; Joh. 13, 18; 19, 36; Act. 1, 16. 20; Gal. 4, 22; Hbr. 2, 12 f.

I det kirkelige Sprog betegnes en Bog som guddommelig: a) ratione materiæ, nemlig for saa vidt som den indeholder guddommelig aabenbaret Lære, uden Hensyn til, om dens Indhold er nedskrevet af den, der fik Aabenbaringen, eller, uden speciel guddommelig Bistand, af nogen anden; b) ratione modi scribendi under Aandens overnaturlige Assistens, der sikrer mod Vildfarelse i Salighedssagen; i denne Betydning er Kirkeordet guddommeligt; c) sensu strictiori ratione scriptionis ifølge en Virksomhed, hvorved Gud bliver den egentlige auctor libri. Denne overnaturlige og extraordinære Virksomhed er Inspirationen, og det eneste ved Inspiration formidlede guddommelige Ord er Bibelen.

Vidnesbyrd af Skriften for dens Inspiration eller for den dermed identiske Sætning Deus est auctor librorum sacræ Scripturæ er nærmest at søge i den Maade, hvorpaa Christus og Apostlene citere Skrifterne. Cfr. Act. 1, 16 („den Helligaand har forud talet ved Davids Mund"); ligesaa 4, 25; Ro. 1, 2; Hbr. 4, 7; 1, 6 f.; 3, 7; 10, 15; 8, 8; 4, 4; Mr. 12, 26 coll. Mt. 22, 31. 43; 2 Sam. 23, 2; Gal. 3, 8. Det nytestamentlige Hovedsted er 2 Tim. 3, 16. Ordet θεόπνευστος forekommer kun her. Men Sagen selv findes oftere udtrykt med andre Ord. Cfr. Hos. 9, 7 (ἄνθρωπος πνευματοφόρος); Jer. 15, 19 (quasi os meum eris); 1, 9; 5, 14 (verba mea in ore tuo); Jes. 6, 7; 58, 14 (os Domini locutum est); Num. 24, 2; 1 Sam. 10, 6. 10; Mich. 3, 8; Zach. 7, 12. Den nærmeste Parallel til 2 Tim. 3, 16 er dog 2 Ptr. 1, 21.

Den mechaniske Verbalinspiration udelukkes ikke blot ved den almindelige Jagttagelse, at de hellige Forfattere have sin ejendommelige Fremstillingsmaade, men særlig ogsaa derved, at de gjengive den samme Sag, hver paa sin Vis. Se f. Ex. Mt. 26; Mr. 14; Lc. 22; 1 Cor. 11. Den forskjellige, menneskelige Fremstillingsmaade udelukker ikke Inspirationen, lige saa lidt som den udelukkes ved Forfatterens menneskelige Flid med sit Arbejde, Lc. 1, 2 f.; cfr. ogsaa Joh. 19, 35 og 1 Joh. 1, 1, hvor Forfatteren forsikrer om og fører Bevis for sin Troværdighed.

Der mangler saaledes ikke Vidnesbyrd af Skriften selv for de Skrifters Inspiration, der paa Christi Tid anerkjendtes af Jøderne som canoniske, altsaa for den gammeltestamentlige Skriftcomplex. Skriften vidner dog ikke, at kun disse Bøger vare inspirerede. Kirken har ogsaa overtaget det N. T.s Bøger som inspireret Canon. Men der mangler udtrykkeligt Vidnesbyrd i Skriften selv om en inspireret nytestamentlig Skriftcomplex. Vistnok stiller Apostelen Peter 2 Ptr. 3, 16 Pauli Breve sammen med „de øvrige Skrifter", hvorved han indirecte bevidner de paulinske Breves Inspiration. Men dette er intet Vidnesbyrd for det N. T.s øvrige Bøger. Et saadant kunde dengang heller ikke gives, efterdi de endnu ikke alle vare skrevne. Og hvad Peters Brevs egen apostoliske Authenti angaar, da kan den kun bevises af den kirkelige Tradition. 1 Tim. 5, 18 er ogsaa bleven anført som Skriftudsagn om det N. T.s Inspiration. Forudsætningen er, at det Ord: „Ar-

bejderen er sin Løn værd" anføres af Paulus som Udsagn af „Skriften." Da nu disse Ord verbotenus kun findes Lc. 10, 7, vilde de under hin Forudsætning indeholde et Vidnesbyrd af Paulus om, at Lucas's Evangelium er et inspireret Skrift. Forudsætningen er imidlertid meget tvivlsom, og Stedet viser i hvert Fald intet med Hensyn til de øvrige nytestamentlige Skrifters Inspiration. For deres Inspiration som afsluttet kanonisk Complex kan kun Kirken med sin Tradition indestaa. Afviser man uden Undtagelse enhver kirkelig Tradition, hvis Indhold ikke tillige kan eftervises i Skriften, da kommer den bibelske Canons Inspiration til at staa som en ubevist og ubeviselig Fordring.

Som Guds Ord er Bibelordet den sikre Vejleder paa Sandheds og Saligheds Vej, Ps. 119, 105; Gal. 1, 8; 6, 16; 2 Tim. 3, 16. Dette sidste Sted plejer man ogsaa at anføre for Begrebet om Skriftens Tilstrækkelighed i Forbindelse med Steder som Ps. 19, 8; Prov. 30, 6; Deut. 4, 2; 12, 32. — Hvad Tydeligheden angaar, da vil Skriften vistnok betragtes som et Lys, der skinner paa et mørkt Sted, 2 Ptr. 1, 19; 2 Cor. 4, 6, i Sammenligning nemlig med alt, hvad den naturlige Bevidsthed kan præstere i Saligheds spørgsmaal. Men dermed er der ikke sagt, at der i den hellige Skrift ikke forekommer virkelige Dunkelheder, 1 Cor. 13, 12. Der tales endog udtrykkeligt om Dunkelheder eller Vanskeligheder af en saa væsentlig Art, at de Ukyndige og Ubefæstede ere udsatte for at forvende Skrifterne til sin Fordærvelse, 2 Ptr. 3, 16. „Forstaar du vel, hvad du læser?" var Philips Spørgs-

maal til Kammerjvenden fra Morland; men han sagde: „Hvorledes skulde jeg kunne det, uden at nogen vejleder mig?" Act. 8, 30 f. Den Enkelte behøver Vejledning for at fatte Skriften ret, ogsaa i Salighedsspørgsmaal. Dette fremgaar klart af 2 Ptr. 3, 16. Skriftens Tydelighed er nærmest en Tydelighed for Kirken, som har at bringe den til Tydelighed for den Enkelte, hvorom vi henvise til vor Fremstilling af Kirkebegrebet.

---

§ 43.

Fortsættelse.

B. Guds Ord ved Kirken i Almindelighed. (Tradition, Symbol).

Kirken forholder sig dog ikke blot modtagende til Guds Ord, men ogsaa bekjendende, forkyndende. Har den objective Frelsesaabenbaring omsat sig i Bevidsthed, saa søger og finder denne Bevidsthed sit Udtryk i Bekjendelse, christelig Fællesbekjendelse eller kirkelig Bekjendelse. Efter sin Oprindelse kan saaledes denne Bekjendelse betegnes som kirkelig Refler af den objective Aabenbaring. Den er Guds Ord i Kirkeordets Form. Her kommer det til Syne, at Kirken er vejledet af Aanden i al Sandhed, at den er Sandhedens „Søjle og Grundvold". Denne Aandens forjættede Assistens garanterer, at Guds Ord i Kirkeordets Form

lige saa vel er ufejlbart i Salighedssagen som det skrevne Guds Ord er det i Kraft af Aandens Inspiration.

Overleveret fra Slægt til Slægt som kirkelig Tradition er den kirkelige Bekjendelse den levende Traad eller den Livsnerve, der altid forener Kirkens Fortid med dens Nutid. Den er følgelig en uundværlig Betingelse for Realisationen saa vel af Kirkens Enhed som af dens Katholicitet.

1.

Det er en indre Nødvendighed for Troen at give sig Udtryk i Bekjendelse. Denne Bekjendelse er nærmest Hjertets lønlige Svar paa Guds Naades Tiltale. Men den Troende vil ogsaa have Trang til at give denne Bekjendelse et mere bestemt formet Udtryk. Den taknemmelige Kjærlighed til Gud, som er Troens Frugt, skaffer sig et Udtryk i Bønnens Lovprisning, og den samfundsstiftende Kjærlighed til Næsten faar et Udtryk i Forkyndelsen af hans Dyder, som kaldte os fra Mørket til sit underfulde Lys. Men som den Enkelte har Trang til Bekjendelse af sin Tro, saaledes er der ogsaa for de Helliges Samfund eller for Kirken en Trang til Bekjendelse af den fælles Tro. Kirken bestaar jo ikke af et Antal Lemmer uden indbyrdes Forbindelse, men udgjør et organisk Legeme. Skal nu den ene, fælles Troesbevidsthed blive vedligeholdt, skal Kirken ikke udsættes for at splittes i uenige Partier, da trænger den ogsaa til at

styrke sig selv i Enheden ved at give den fælles Troesbevidsthed et fælles Udtryk, den trænger et fælles „Merke", et Symbolon, hvorunder dens Lemmer kunne samles.

Naar man har ment, at den hellige Skrift yder alt Fornødent i denne Henseende, da beror dette paa en væsentlig Misforstaaelse. Skriften er et Ord til Kirken. Og om dette Ords rette Forstaaelse strides der under mangehaande Misgreb og Overgreb af Individerne. Derfor trænges der et Ord af eller ved Kirken, hvorved den giver sin Forstaaelse af Guds Ord til os et Udtryk, som skal tjene til at tilbagevise Subjectivismens individuelle Vilkaarlighed. — Overhoved: Den kirkelige Tradition er saa nødvendig for Kirkens Enhed, at Enheden vilde være ganske umulig uden Traditionen.

Det samme gjælder om den frelsende Forkyndelses Universalitet. Ogsaa den er umulig uden en auctoritær Læretradition. Skal Evangeliet forkyndes for „alle Folk" (Mt. 28, 20), for „al Skabningen" (Mr. 16, 15), da maa det forkyndes paa saadan Maade, at det bliver tilgjængeligt med fuld Troesoverbevisning ogsaa for dem, der enten slet ikke eller højst ufuldstændigt faa directe Adgang til den skrevne Canon, end sige til en selvstændig Troesforvisning i Forhold til den. Vi henvise herved til de historisk factiske Forhold, ikke blot paa Nutidens Missionsmark og delvis inden Christenheden, men ogsaa indenfor hele den Række af Slægter, om hvilke Irenæus's Ord gjælde, hvor han henviser til de mange troende Folk, som „uden Papir og Blæk, ved den Hellig-Aand have Frelsen skreven i sine Hjerter,

troligt bevare den gamle Overlevering, som tro paa den ene Gud, Himlens og Jordens Skaber o. s. v." „De, der uden Skrifter have antaget denne Tro, ere med Hensyn til vort Sprog Barbarer, men med Hensyn til Sindelag, Levevis og Vandel for sin Troes Skyld meget vise og Gud velbehagelige, da de vandre i al Retfærdighed, Kydskhed og Visdom."

Saaledes har der efterhaanden dannet sig en kirkelig Overlevering, en Tradition, hvis ældste og ærværdigste Udtryk er den apostoliske Troesbekjendelse. Dennes Anseelse i Kirken er saa stor, at den er bleven knyttet til den hellige Daab som Udtryk for den Kirkens Tro, hvortil der døbes.

Ligesom den enkelte Christen saaledes maa ogsaa Samfundet af alle Enkelte, Kirken, blive selvvirksom under den frelsende Naades Annammelse. Thi Kirkens Forhold til Gud er ligesom den Enkeltes et personligt Livssamfund. Denne Virksomhed kommer tilsyne paa mange Maader. Men et væsentligt Udtryk for, hvor vidt Kirken er kommen i den samfundsmæssige Selvfornyelses Gjerning, have vi i den kirkelige Overlevering eller Tradition. Uden et saadant Bevidsthedsarbejde for sin Selvfornyelse i relativ Selvstændighed vilde Kirkesamfundet være henvist til at leve Monismens Liv i ren Passivitet overfor den guddommelige Aabenbaring. Paa den anden Side: Betragtes Traditionen som en rent spontan Production, der ikke paa nogen Maade kan sees som Reflex af den guddommelige Aabenbaring, da kommer man til at betragte Kirkelivet under dualistisk

Synspunkt i en Selvstændighed over for Gud, der ikke er forenlig med dets creaturlige Afhængighed.

Traditionens Nødvendighed fremgaar ogsaa af Begrebet om Kirkens organiske continuerlige Liv gjennem Tiderne. „Hvad er Tradition?" spørger Møhler. Hans Svar er: „Den ejendommelige i Kirken værende og ved den kirkelige Opdragelse sig forplantende christelige Bevidsthed"[1]). En bedre Definition gives ikke. Og det er klart nok, at Kirken ikke kan leve et continuerligt Liv uden en continuerlig Bevidsthed d. e. uden kirkelig Tradition. Det er den, der altid forener Kirkens Nutid med dens Fortid. Uden den Arv, som derved forplantes gjennem Slægterne, maatte Slægtens Arbejde idelig begyndes forfra, paa ny, som om der ingen Fortid eller ingen Erhvervelse med blivende Gyldighed var. Og „er det kommet dertil, at den levende Traad, som knytter det Nærværende sammen med Fortiden, brister, at ingen Fællesvirksomhed længer kan komme for Dagen, at alt er indbyrdes Forvirring og det Fælles ikke mer at finde for Kamp og Modsigelse . . . naar just Modsigelsen beromtes som Liv, da er der ingen Tvivl om, at Folket er sin Undergang nær."[2])

Ved alt dette er det, som man ser, Forudsætningen, at den Tradition, hvorom der tales, er et kirkeligt og for saa vidt et menneskeligt Ord, en traditio ecclesiastica, formidlet ved Kirkens, den lærende Kirkes Virksomhed

[1]) Møhler, Symbolik 271 jfr. Conc. Trid. Sess. XIII c. 2. hvor Traditionen kaldes „universus ecclesiae sensus".
[2]) Møhler, Ibid. 272

gjennem Tiderne. At der ved Siden heraf ogsaa gives en Tradition, en oprindeligt uskreven Overlevering af mere directe guddommelig og aabenbaringsmæssig Art, en traditio divina et apostolica, indeholdende Lærdomme eller Anordninger, som stamme fra Herren eller fra hans Apostle — dette er en Mulighed, som fra dogmatisk Synspunkt ingenlunde lader sig benegte, medens paa den anden Side Dogmatiken som saadan ikke har Adgang til at udtale sig om Factum. Lige saa lidt lader det sig paa Forhaand negte, at en saadan Tradition kan bevares ren gjennem Tiderne. Kirken, som opbevarer baade sit skriftlige og sit mundtlige Depositum, er jo nemlig i sit Liv og sin Virksomhed ledet af Guds, af Sandhedens Aand. Deri ligger en overnaturlig Garanti. Men naar den kirkelige Sprogbrug fastholder en Forskjel mellem traditio ecclesiastica og traditio divina, da vil den ikke dermed have benegtet, at ogsaa den kirkelige Traditions, Forkyndelsens og Bekjendelsens Ord, under fuldt legitim kirkelig Forvaltning og Promulgation, er at betegne som et Guds Ord. Den er Guds Ord ved Kirken, medens den hellige Skrift er Guds Ord til Kirken. Den kirkelige Forkyndelse „indeholder" visselig Guds Ord og virker med Guds Ords Kraft. Den er jo endog, hvad der ikke paa nogen Maade lader sig benegte, baade for det Gamle og det Nye Testaments Vedkommende oprindelig den eneste Form for Guds Ords Meddelelse, og den er vedvarende den første Form, hvori Guds Ord møder os under normale kirkelige Forhold i den christne Menighed. Her viser det sig, hvilken Tillid Kirken (ogsaa

i Statskirkens Form) factiſt har til ſin egen Forkyndelſes Paalidelighed. Den opdrager Slægt efter Slægt i ſin egen traditionelt fixerede Sandhedsopfatning i Stedet for ganſke forudſætningsløſt at føre den ind i Bibelen. Den ſkulde vel ikke vove dette, hvis den ikke havde en ſterk Tillid til ſin egen kirkelige, traditionelle Sandhedsopfatnings Ufejlbarhed i Salighedsſagen. Men Traditionen „er" ikke Guds Ord i ſamme Betydning ſom den hellige Skrift. Den er navnlig ikke det inſpirerede Guds Ord, ſom kun foreligger i den ſkrevne Aabenbaring. Ikke paa Inſpiration beror den kirkelige Tradition, men vel paa den guddommelige Aſſiſtens, ſom er lovet den bekjendende og forkyndende Kirke gjennem dens legitime Organer. Faſtholde vi, at Kirken gjennem disſe ſine apoſtoliſke Organer er et Organ for Guds Aand, der leder den i al Sandhed, da bliver dens Tradition et Udtryk for Aandens Frelſetanker. Sin Gyldighed vil dette Vidnesbyrd have, ikke gjennem en Overvegt af menneſkelige Pluraliteter „men gjennem den organiſke Stilling og Betydning, ſom Vidnesbyrdets Bærer har i Kirkens Organisme, og i dennes Forhold til den Helligaand." Herved er der da ſikret den kirkelige Tradition den Ufejlbarhed i Salighedsſager, ſom vi have lært at kjende under Kirkebegrebet. Derfor er det ogſaa med fuld Ret, at Oldkirken med ſtor Kraft og Klarhed har gjort den Fordring gjældende, at Traditionen ſkal hævdes ſom en Norm for Skriftfortolkningen, hvorunder den Enkelte har at bøje ſig. En Privatfortolkning, ſom hævdes i Oppoſition med almengjældende kirkelig Tradition, betegne Fædrene ligetil ſom

hæretisk. Betragtes den kirkelige Tradition som underkastet Menneskeordets almindelige Fejlbarhed, saa at selve den officielt definerede Kirkelære tænkes fejlbar endog i det, der er fornødent til Salighed, da bliver den kirkelige Tradition væsentlig betydningsløs. Den er da ganske afmægtig til at begrunde nogen Enhed og Continuitet i Kirkens Bevidsthedsliv gjennem Tiderne, hvad Historien da ogsaa tilfulde har bevist. — Man har villet forpligte paa Symbolerne, for saa vidt som de stemme overens med den hellige Skrift. En fuldkommen illusorisk Forpligtelse! Det maa jo være klart, at man lige saa vel kunde forpligte paa Vedaerne eller paa Koranen, „for saa vidt" som de stemme overens med den hellige Skrift.

Paa Inspiration beror altsaa ikke den kirkelige Traditions Betydning. Men vel har den, som vi allerede før have seet, den største Betydning for vor Tro paa den hele Canons Inspiration. Thi denne have vi ikke fundet bevidnet af Canon selv, men traditionelt bevidnet af Kirken, hvis frelsende Sandhedsforkyndelse har Aandens Vidnesbyrd for, at den er Sandhedens Søjle og Grundvold. Den maa da fremfor alt være fuldkommen troværdig i den fundamentale apostoliske Overlevering, at Bibelen er Guds inspirerede Ord. I dette Forhold fremfor i noget andet viser sig Traditionens Uundværlighed og eminente Betydning.

Overhoved er Traditionens Nødvendighed Et med Kirkens Nødvendighed. Thi Traditionen er et væsentligt Udtryk for Kirkens Liv og Virksomhed gjennem

alle Tider som Sandhedens Bærer og Guds Frelsesinstitution.

2.

Det blev ovenfor bemerket, at Kirken i Begyndelsen har levet sit Liv uden nogen apostolisk Skrift. Denne blev til efterhaanden og for det Meste efter given Anledning. Den frelsende Sandhedsmeddelelses Form var indtil videre den mundtlige Forkyndelse, hvis Indhold overleveredes fra Sted til Sted uden Skrift. Men det viser sig tillige, at denne kirkelige Tradition har været benyttet som Kilde og Norm for den christelige Forkyndelse, ogsaa efter at de nytestamentlige Skrifter vare blevne til. Dette viser sig hos de apostolisk Fædre, hvis Læreform endog meget ofte peger tilbage til den i Kirken gjældende mundtligt overleverede Lære end direcle til den hellige Skrift. Saaledes hos Clemens Romanus, Ignatius, Polykarp, Barnabas, Hermas. Den sterkeste Betoning af Traditionen indenfor den ældste Kirke finde vi hos Irenæus og Tertullian. I sit Skrift mod Kjætterne opstiller Irenæus den kirkelige traditionelle Skriftfortolkning som den ene rigtige. Thi Kirken har Guds Aand og den saliggjørende Sandhed, som formidles ved dens Embede, hvis Legitimitet beror paa dets uafbrudte Successsion fra Apostolatet. Den sande Lære er derfor kun den, som stemmer overens med den lærende Kirkes Tradition. „Denne i den hele Verden aabenbarede apostolisk Tradition er at finde i den hele Kirke for dem, som ville se Sandheden; og vi ere i Stand

til at opregne de af Apostlene indsatte Biskoper og deres Efterfølgere indtil os." Er der Spørgsmaal om et Lærepunkt, kan man finde Sandheden ved at henvende sig til de ældste Apostelkirker. Med denne Indretning stemme mange fremmede Folk overens, som have bevaret den overleverede Tro uden Skrift, vandrede deri gudfrygtigt, og, beskyttede ved den gamle apostoliske Tradition, vilde de ikke engang høre paa Hæresien. En Lære eller en Skriftfortolkning, som er imod Kirkens faste Tradition, er hæretisk. — Tertullian betegner i sine Præscriptioner Kirkens regula fidei som sikker og uundværlig Lærenorm. «Adversus regulam nihil scire, omnia scire est». At forhandle med Kjætterne directe paa Skriftens Grundlag erklærer han for frugtesløst. Skriften tilhører alene Kirken, der ogsaa alene har den rette Fortolkning; den maa man høre. „Det kommer kun an paa at vise, om vor Lære efter Troesregelens Indhold er at betragte som stammende fra Apostlenes Overlevering, og om derfor de øvrige Lærdomme stamme fra Løgnen." „Enhver Lære, der stemmer overens med de apostoliske Kirker, er at holde for sand som en Lære, der uden Tvivl fastholder, hvad Kirkerne fik fra Apostlene, Apostlene fra Christus, Christus fra Gud." — Paa samme Maade Clemens Alexandrinus og andre Fædre. Det er overhoved gjennemgaaende Betragtning i Oldkirken, at ikke blot den hellige Skrift, men ogsaa Kirkens vedtagne Lære, Traditionen, er Sandhedskilde, og at denne samme Lære er ubrødelig Norm for Skriftfortolkningen. I samme Aand og mere indgaaende end nogen anden af den gamle Kirkes Lærere

har Vincentius Lerinensis behandlet Traditionsbegrebet i sit berømte Commonitorium.

Den romersk-katholske[1]) Bekjendelse betegner den kirkelige Tradition som en Sandhedskilde, der i Rang og Betydning er den hellige Skrift væsentligen sideordnet. Den faar saaledes to sideordnede Erkjendelsesprincipер: Skrift og Tradition. Det maa dog bemerkes, at det er Traditionen som traditio divina et apostolica betragtet, Bekjendelsen tillægger denne Betydning som et Supplement til Skriften.[2]) Denne Traditions Indhold og Omfang betegnes ikke i den romerske Bekjendelse. Romerske Dogmatikere nævne som den oprindelige Traditions Indhold navnlig: Skriftens Inspiration, Sacramenternes Syvtal, Barnedaabens Nødvendighed, Læren om Skjærsilden, Nytten af Forbøn for Afdøde, Marias bestandige Jomfrustand, Aandens Udgang fra Sønnen, Søndagens Helligholdelse o. s. v.

Med Hensyn til den reformerte Kirkes Lære om Traditionen og al „menneskelig Overleverings" Forhold til den hellige Skrift se fornemmelig Afsnittet om Traditionen i Conf. Helv. post.[3]) Denne Kirke vil ganske

[1]) Cfr. Cardinal Franzelin, Tractatus de divina traditione. Romæ 1882. Möhler, Symbolik. Mainz 1832 S. 268 ff. Scheeben, Dogmatik I, 137 ff. Heinrich, Dogm. Theol. II.

[2]) „Sandheder og Regler, indeholdte i de uskrevne Traditioner, som, modtagne af Apostlene fra Christi egen Mund, eller af Apostlene selv efter Aandens Meddelelse ligesom overleverede fra Haand til Haand, ere komne til os;" „bevarede ved uafbrudt Successsion i den katholske Kirke." Conc. Trid. Sess. IV. Sml. Cat. Rom. Prooem. qu. XII.

[3]) Se ogsaa Niemeyer, Collectio S. 105 f. 116. 159. 314 f. 330. 351. 361.

uden al menneskelig Formidling og uden alt Hensyn til historisk Udvikling alene opbygge sig ved det, som er *ligefrem lært* i den hellige Skrift. Traditionen repræsenterer Kirkens Fortid. Men den har intet med Fortiden at bestille. Den vil kun holde sig til det altid nærværende *Ord og Bogstav*. Havde det været denne Retnings Mænd muligt, da havde de med Glæde til Grunden raseret Kirkens gamle ærværdige Bygning med dens Lære, dens Dyrkelse og dens Forfatning for at opbygge noget ganske *Nyt*: et puritansk Bedehus til Brug ved den nøgne Aandeligheds Andagter.

Den *lutherske* Reformation vilde *ikke* noget *Nyt* i Kirken. Den oprindelige Mening var kun at rense det Gamle, og i Stedet for at ville bryde med Kirkens gamle Katholicismus gjør den selv Fordring paa at være den sande Katholicismus.[1]) Over for Traditionen hyldede man det Princip at beholde alt det Overleverede i Lære og i Liv, som *ikke strider* med den hellige Skrift. Fra den gamle Kirkes Tradition har man saaledes ligefrem overtaget, ikke blot dens ældste økumeniske Hovedsymboler (Apostolicum Nicænum og Athanasianum), men ogsaa dens *Barnedaabspraxis*, dens Godkjendelse af *Nød-*

[1]) Derfor udtaler Augustana, at vor Kirke „ikke i nogen Troesartikel afviger fra den katholske Kirke", men vil afskaffe „de Misbrug, som ere nye, opkomne ved Tidernes Skyld." Se Forordet til Augustanas 2den Del. „Der er hos os ikke optaget noget, hverken i Læren eller i Kirkeskikkene, som strider imod Skriften eller den katholske Kirke. Thi det er vitterligt, at vi paa det Omhyggeligste have vaaget over, at ingen *nye* eller ugudelige Lærdomme skulde faa Indpas i vor Kirke."

daab ved Lægfolk, dens Søndag, dens Lære om de Helliges Forbøn, om Marias bestandige Jomfrustand, de væsentlige Elementer i dens Cultus, dens Kirkeaar, faste Perikoper o. s. v.; ja endog Læren om det Nye Testaments Inspiration har vor Kirke factisk overtaget under den kirkelige Traditions Garanti, efterdi den — som vi have seet — ikke lader sig garantere af det Nye Testament selv. „Hos os overholdes de fleste Traditioner (pleræqve traditiones)." [1]) Som man ser, findes der blandt disse Traditioner ogsaa det, der virkelig supplerer den bibelske Aabenbaring. Theorien om Skriftens absolute Enegyldighed i alle Læresporgsmaal har man ikke seet sig istand til at gjennemføre med fuld Consequens i vor Kirkeafdeling.

3.

1 Thess. 2, 15 bruges Ordet Overlevering, παράδοσις, traditio, baade om den mundtlige og den skriftlige Læreoverlevering. Men i Almindelighed benyttes Ordet om den uskrevne o: i den hellige Skrift ikke optagne Overlevering. Mt. 15, 2. 3. 6. Mr. 7, 3. 5. 8. 19. 13; Lc. 1, 2; Act. 16, 4; 1 Cor. 11, 2. 23; 15, 3; 2 Ptr. 2, 21. Traditionen repræsenteres først og fremst af Christi Apostle gjennem deres mundtlige Forkyndelse. Liber authenticus, qvem scripsit ipse Christus dominus, erant apostoli, scriptus non atramento sed Spiritu Sancto. [2]) De bleve udsendte med guddommelig Fuldmagt og med Løfte om

[1]) C. A. Art. XXVI.
[2]) Cardinal Franzelin l. c. 24.

Herrens Ledsagelse alle Dage for at forkynde Evangelium for alle Folk („Troen kommer ved Hørelsen," Ro. 10, 17), og Aanden skulde vejlede dem i al Sandhed. Mt. 28, 18 f.; Mr. 16, 15; Lc. 24, 47; Joh. 20, 21; Act. 1, 8; 9, 15; Joh. 14, 16; 15, 16; 16, 13; Lc. 24, 49; Act. 2; 1 Ptr. 1, 12; Mt. 28, 20. Under Paaberaabelse af dette Christi Mandat som Guds Vidner i Verden have Apostlene opfyldt sit Hverv. Ro. 1, 5; 10, 14 f.; 16, 17. 18; 1 Cor. 2, 16; 3, 9; 4, 1; 2 Cor. 3, 6. 20; 1 Tim. 1, 11, og efter Christi Exempel have de bekræftet sin Sendelses guddommelige Auctoritet med Tegn og Aandens Kræfter. Mr. 16, 20; 1 Cor. 2, 4; 2 Cor. 12, 12; 1 Thess. 1, 5; Heb. 2, 3. 4. For sin Forkyndelse forlange Apostlene Tro og Lydighed som for Guds Ord. Ro. 16, 17; Gal. 1, 6—9; 2 Tim. 1, 13. 14; 3, 10. 14. Denne Tro paa den apostoliske Forkyndelse forlanges under Saligheds Forlis. Thi hvo, som ikke tror, skal blive fordømt, Mr. 16, 16, cfr. 1 Thess. 2, 13. Apostelen erklærer, at han har modtaget Apostolatet for at oprette Troens Lydighed blandt alle Folk, Ro. 1, 5, cfr. 15, 18; 2 Cor. 10, 5. 6.

At den apostoliske Forkyndelse skulde faa sin Fortsættelse gjennem alle Tider under Forjættelse om Aandens Bistand med apostolisk Auctoritet og med Krav paa Troens Lydighed, dette ligger umiddelbart i det oprindelige Mandat. „Gaar hen og gjøre alle Folk til Disciple, idet I døbe dem i Faderens og Sønnens og den Hellig-Aands Navn og lære dem at holde alt, hvad jeg har befalet eder! Og se, jeg er med eder alle Dage indtil Verdens Ende." Mt. 28, 19 f. „Og jeg vil bede

Faderen, og han vil give eder en anden Talsmand, for at han skal blive hos eder evindelig, Sandhedens Aand . . . han bliver hos eder og skal være i eder. Jeg vil ikke lade eder faderløse." Joh. 14, 16 ff. Christus og Sandhedens Aand vil være med Apostlene, naar de, døbende og lærende gaa til „alle Folk, indtil Verdens Ende." Dette kan ikke gjælde om Apostlene personligt alene. Ikke kom de personligt til „alle Folk", ikke fortsatte de personligt sin Gjerning til „Verdens Ende". De maa have Efterfølgere heri, som skulde overtage Mandatet, Fuldmagten, Forjættelsen og saaledes være den apostoliske Forkyndelses, den kirkelige Traditions legitime Bærere. Vi henholde os med Hensyn til Spørgsmaalet om, hvem disse ere, til vor Lære om Embedet og minde forøvrigt endnu kun om følgende: Apostlene indsatte selv andre, som ved den Aand, der boede i dem, skulde bevare det Depositum, de havde modtaget af Apostlene. 2 Tim. 1, 13. 14: „Hold fast ved den rette Form af de sunde Ord, som du har hørt af mig." Cfr. 1 Tim. 4, 13. 14. 16; 6. 13. 14. 20; 2 Tim. 1, 6. 8; Act. 20, 28—32. — Disse umiddelbare Efterfølgere i Hævdelsen af det apostoliske Depositum paalægges at indsætte atter andre, hvem det med Tryghed kunde betroes at bevare og forplante den apostoliske Arv. Saaledes Paulus til Timotheus: „Hvad du har hørt af mig i mange Vidners Nærværelse, betro det til paalidelige Mennesker, som ere dygtige til ogsaa at lære andre", 2 Tim. 2, 2; i samme Øjemed skal Titus, som just derfor er bleven tilbage paa Kreta, „indsætte Presbyter i enhver

Stad," Tit. 1, 5. Overleveringen er saaledes knyttet — ikke til en hvilkensomhelst Bærer, ikke til Kirken i dens Helhed — men udtrykkeligt til visse, qvalificerede Mænd, som gjennem Successsion have modtaget det apostoliske Mandat. Saa er Sagen ogsaa opfattet og gjennemført i den derpaa følgende Tid ifølge de ældste Fædres Vidnesbyrd. [1])

Paa denne Maade, gjennem en saadan Successsion af Vidner skal den apostoliske Forkyndelse fortsættes indtil „Verdens Ende", indtil Christi Gjenkomst. Eph. 4, 11—16. „O Timothee, depositum custodi . . . quid est hodie Timotheus nisi vel generaliter universa Ecclesia — sc. in credendo — vel specialiter totum corpus Præpositorum — sc. in. docendo — qui integram divini cultus scientiam vel ipsi habere debent vel aliis infundere." [2])

---

[1]) Saaledes skriver Apostelbisciplen Clemens Romanus: „Apostlene bragte os Evangeliet fra den Herre Jesus Christus. Jesus, som var Christus, blev sendt fra Gud. Christus altsaa fra Gud og Apostlene fra Christus . . . Idet de (ɔ: Apostlene) saaledes droge fra Land til Land og fra By til By og prædikede, indsatte de sin Førstegrøde, efter at de havde prøvet den ved Aanden, til Biskoper og Diakoner for dem, som maatte blive troende." Ep. I ad Cor. 42. „De indsatte de ovenfor Nævnte og gav senere Bestemmelse om, at andre prøvede Mænd skulde efterfølge dem i deres Embede, naar de vare hensovede." Ibid. 44

[2]) Vincent. Lirinens. Commonit. 27.

§ 44.

Fortsættelse.

C. Guds Ord ved Kirken til den Enkelte. (Kirkens Nøglemagt).

Foruden Kirkens almindelige Forkyndelse af Guds Ord er der ogsaa Trang til en særlig Anvendelse af Ordet paa den Enkelte, Naadens og Syndsforladelsens Ord til Trøst og Bestyrkelse for den Bodfærdige eller Dommens Ord til Tugt for den Ubodfærdige. Saa længe den enkelte Hører er skjult blandt Mængden, medens Ordet ikke udtrykkelig henvendes specielt til ham, er der Fare for, at Trøstens eller Tugtens Ord skal gaa ham forbi, eller, at den tager Trøsten, som trænger Tugten og omvendt. En større Adgang for Ordet til at virke efter sin Hensigt aabner sig, naar Ordet bringes i ligefrem Anvendelse paa den Enkelte selv.

Ved denne Betragtning komme vi til Begrebet om Kirkens Nøglemagt (potestas clavium), hvorved forstaaes den Magt og Myndighed, Herren har overgivet sin Kirke til gjennem sine Tjenere at forlade Synder eller negte Syndernes Forladelse, til henholdsvis at „aabne" Guds Rige for bodfærdige Syndere (Løseneglen, clavis solvens) og til at „lukke" det for de ubodfærdige (Bindeneglen, clavis ligans). Den er en

særegen Indstiftelse af Herren. Egentlig er det Christus selv, som „haver Davids Nøgle", han, som „lukker op, og ingen lukker til, som lukker til, og ingen lukker op." Men paa Jorden har han overdraget Kirken paa sine Vegne at bruge Nøglerne gjennem sine ordentlig kaldede Tjenere d: Indehaverne af det apostoliske Embede. Nøglemagten er en væsentlig Function af dette Embede, der forholder sig paa den ene Side til Herren og paa den anden Side til Kirken paa samme Maade som Embedets Functioner overhoved.

1.

Ved den kirkelige Absolution[1]) meddeles Syndernes Forladelse i Herrens Navn og paa hans Vegne til den bodfærdige Synder. Det er altsaa Kirkens Løsemagt, Løsenøglen, som her kommer i Anvendelse. „Afløsningen er Guds Ord, som Nøglemagten med guddommelig Myndighed udtaler over den Enkelte."[2]) I Absolutionen gives, rækkes virkelig en (objectiv, real) Gave, ikke blot significative et declarative, men effective et realiter. Men som Syndsforladelsens Naademiddel kun er bestemt for dem, der angre sin Synd, saa kan dets Gave, Syndernes Forladelse, kun modtages, tilegnelses af dem, der tillige ere i Besiddelse af det fornødne aandelige Modtagelsesorgan,

[1]) Cfr. Forf.s Kirkelige Vidnesbyrd om Absolutionen. Christiania 1881.
[2]) Apol. Art. VI.

Troen. „Vi skulle tro denne Afløsning som en Røst, der lyder fra Himlen", vi skulle agte Afløsningen saare højt, fordi den er „Guds Røst og tilsiges efter Guds Befaling." [1]) Den er altsaa ifølge vor Bekjendelse er særegen guddommelig Indstiftelse, der ingenlunde falder sammen med Budet om Evangeliets almindelige Forkyndelse. Var Absolutionen intet andet end det, hvortil man stundom har reduceret den, et nudum ministerium declarandi remissa esse peccata, en Forkyndelse af den Dom til Syndsforladelse, som allerede er fældet af Gud i Himlen, og som vi lige saa vel kunne hente ud af Bibelen eller den almindelige Evangelieforkyndelse, da var den væsentlig overflødig. Men med en saadan Opfatning kommer man ogsaa i ligefrem Strid med Indstiftelsens Ord, som vi senere ville faa se.

Er Absolutionen et Sacrament? Et lutherst Bekjendelsesskrift erklærer, at den „i Sandhed" er et Sacrament, „Bodens Sacrament", efterdi den „har Guds Befaling og Forjættelse om Naade." [2]) Men paa Navnet kommer det jo ikke an; [3]) og vore Theologer have senere vedtaget ikke at betegne denne Handling som Sacrament, fordi den ikke har noget af Gud anordnet „synligt Element" og heller ikke nogen, af Troen uafhængig, altsaa

[1]) C. A. Art. XXV.

[2]) Vere igitur sunt sacramenta baptismus, coena Domini, absolutio, quæ est sacramentum poenitentiæ. Nam hi ritus habent mandatum Dei et promissionem gratiæ. Apol. Art. XIII (VII).

[3]) „Ikke anse vi det meget magtpaaliggende, om nogle tælle saa, andre saa, naar de dog paa rette Maade bevare de Ting, som ere overantvordede os i Skriften." Apol. Art. XIII (VIII).

ex opere operato indtrædende „sacramental Virkning", saaledes som Daaben og den hellige Communion.

Stor Uklarhed har der raadet over Forhandlingerne om, hvorvidt Absolutionen er en Domsact. Vor Kirkes Theologer have benegtet dette. Men de havde mindst af alle Grund til at benegte det. Thi just i vor Kirkeafdeling er det jo med den største Energi bleven hævdet, at Syndsforladelsen (som jo tilsiges i Absolutionen) eller Retfærdiggjørelsen er en Domsact, en actus forensis.

Absolutionens Nødvendighed. Denne Handling er ifølge vor Kirkes Bekjendelse bestemt for dem, „som efter sin Daab ere faldne i Synd," og som derefter „omvende sig".[1]) Herved er vistnok nærmest tænkt paa dem, som falde ud af Daabens Naade, af Pagten med Gud, som altsaa begaa den Synd, der traditionelt er betegnet som Dødssynd (peccatum mortale).[2]) Her maa det antages, at Absolutionen er en ubetinget Nødvendighed. En sand Omvendelse fører til Absolution. Dette er det Normale. Thi det kan ikke vel antages, at en Synder, som virkelig er falden ud af Pagten med Gud, i Sandhed rehabiliteres i Naaden uden en særlig, dertil bestemt Naadeact. Dertil have vi Absolutionen. Vi kunne ikke antage, at Herren har givet sin Kirke et saadant Naademiddel, dersom det ikke i Tidernes Løb vilde vise sig ganske nødvendigt. Dette er allerede erkjendt af St. Augustin.[3])

[1]) C. A. Art. XII cfr. Apol.

[2]) Om dette Begreb se III, 59. 70 f.

[3]) Agite poenitentiam, qualis agitur in ecclesia. Nemo sibi di-

Men Handlingen viser sig ogsaa fornøden for dem, der „staa" i Pagten, altsaa i den „daglige Omvendelse" eller over for „Svaghedssynderne" (eller peccata venialia). Den er fornøden for at kunne føre et klart og kraftigt Naadeliv. Der bliver altid en Forskjel mellem Kraften og Klarheden i den Overbevisning om Syndernes Forladelse og Guds Naade, som et Menneske, mer eller mindre usikkert famlende, tilegner sig i personlig Application ud af Evangeliets almindelige Naadetilbud, og den Kraft og Klarhed, den lykkelige Visshed, som er Resultatet af den udtrykkelige Anvendelse af den syndsforladende Naade paa Guds Vegne i den treenige Guds Navn, der sker i directe Henvendelse til os selv individuelt i den hellige Handling.

Vistnok har Herren lært os at bede om Skyldens Forladelse, uden at han har knyttet Bønhørelsen for hvert Tilfælde til Absolutionen. Men neppe er nogen saa sterk og klar i Aanden, at han ikke til sine Tider ogsaa her trænger „et sterkt Ord fra Gud" til lykkelig Forvisning. Det var denne Betragtning, der i sin Tid bragte Kirken til at forordne visse Tider til Skriftemaal og Absolution for de Troende, nemlig som Minimalfordring i ethvert Christenliv („saltem semel in anno.")

Forvalter af Absolutionen er det apostoliske Embede. Thi den er et særligt Naademiddel, med sin særlige guddommelige Indstiftelse, og som saadant, ligesom

---

cat: Occulte ago, apud Deum ago. Ergo sine causa dictum est: Quæcunque alligaveritis &c. Frustramus Evangelium Dei, frustramus verba Christi. Sermo 392.

den kirkelige Naademiddelforvaltning overhoved, overgivet Embedet og dette alene. Absolutionen er kommen til os ad samme Vej som Embedet overhoved: fra Christus til Apostlene og fra dem gjennem Successionen til deres Efterfølgere. Concessit hoc (dimitti peccata) Christus apostolis suis, quod ab apostolis ad sacerdotum officia transmissum est.[1]) Den er en væsentlig Function for dem, hvem cura animarum officielt er betroet. Naar Tridentinum erklærer de Lærdomme for falske, quæ ad alios quosvis homines præter episcopos et sacerdotes clavium ministerium perniciose extendunt, da er dette ikke andet end, hvad der implicite indeholdes i Augustanas Bestemmelse (Art. XIV) om Ordets og Sacramentets Forvaltning af rite vocati o: Embedets ordinerede Indehavere. Ifølge Bekjendelsen er Handlingens Subject „Nøgleembedet", „Skriftefaderen", „Kirken" eller „Gud".[2])

Alle Tiders kirkelige Bekjendelse fastholder denne Erkjendelse. Ligesaa alle Tiders kirkelige Theologi lige fra Fædrene af. Se saaledes Chrysostomus i hans herlige Skrift „Om Presteembedet" (de sacerdotio),[3]) ligesaa Ambrosius[4]) og andre. Summen af Udtalelserne er denne: «Jus hoc solis concessum est sacerdotibus.» Rettens Udvidelse til Lægfolk finde vi kun hos ældre og nyere Secterere og sectereriske Retninger (i Had mod

[1]) Ambrosius, De poenit. II, 2, 12.
[2]) Cfr. Forfs. Kirkl. Vidnesb. om Absol. S. 7. 14. 16. 17.
[3]) Vidnesb. af Kirkeff. X, 43 f.
[4]) De poenitentia L. III Cap. 2.

„Hierarchiet") og indenfor Nutidens Lavkirkelighed, der rettere er at betegne som Ukirkelighed og derfor som en sectereriſk Retning.

Hvad Nødsfald angaar, da har man i Kirken kun tilſtedt en Undtagelſe fra Regelen for Daabens („Nød-daabens") Vedkommende paa Grund af dens ejendommelige Betydning ſom Sacramentum initiationis. Forøvrigt faſtholde vi med Kirken gjennem Tiderne og i Troens Tillid til Guds Barmhjertighed Muligheden af en Mod-tagelſe af Abſolution «ex voto», eller at det fromme Ønſke om Naademidlet vil finde Naade hos Gud, hvor Adgang til Naademidlet mangler uden Vedkommendes Skyld. Man anvender her den Sætning: Non defectus sed contemptus sacramenti damnat. — Efter denne kirke-lige Erkjendelſe maa det ſiges, at den, der formaſter ſig til at ville fungere i den hellige Handling med uindviet Mund og Haand, begaar sacrilegium. Ikke ſaa, at han formidler Syndsforladelſen, om end uſurpatoriſk, men ſaa, at han bedrager de Enfoldiges Sjele ved at tage Synds-forladelſens Ord i ſin Mund uden at kunne meddele nogen Syndsforladelſe, da han dertil mangler al Competance. Her gjælder det fuldt ud, at ingen kan give, hvad han ikke har: Nemo dat, quod non habet. Ingen anden „har" Abſolutionen til Diſpoſition end det apoſtoliſke Embede, hvortil den oprindeligt af Herren er given. Det gjælder her ſom i det Borgerlige: Den Dom er ugyl-dig, der ikke fældes af den, ſom er ſat til at være Dommer.

Abſolutionens Form maa være et directe Udtryk

for, hvad der ligger i denne Institutions indstiftelsesmæssige Væsen som real Syndsforladelse fra Gud ved hans Tjener. «Ego te absolvo a peccatis tuis in nomine patris et filii et spiritus sancti, amen» er en saadan adæquat Form. Dersom man i vor Formel: Jeg „tilsiger dig" o. s. v. lægger noget andet, end hvad der directe ligger i «ego te absolvo», da bliver den incorrect. Formen maa udtrykke, at Tjeneren virkelig paa Guds Vegne forlader Synden; ellers svarer den ikke til Indstiftelsen, som ligefrem giver denne Fuldmagt.

De subjective Betingelser for en velsignet Brug af dette Naademiddel sammenfatter vor Kirkes Bekjendelse i væsentlig Tilslutning til den ældre traditionelle Opfatning i disse tre: Boden (poenitentia), Bekjendelsen (confessio), og de gode Gjerninger (bona opera), der maa følge paa som „Bodens Frugter".[1])

Boden. Som dens Dele betegnes Angeren eller Hjertets Sønderknuselse (contritio cordis) og Troen (fides). Hverken Angeren eller Troen ere paa dette Punkt selvstændige Objecter for vor Undersøgelse. Vi have her kun med deres Forhold til Absolutionen at gjøre. Vi fastholde med Kirken til alle Tider, at en vis Grad af contritionis motus ad impetrandam peccatorum remissionem necessarius est, eller at Syndsforladelse uden Hjertets Anger er en Umulighed. Og vi betragte Angeren som Udtrykket for Hjertets smertefulde Selvanklage for sin

[1]) C. A. Artt. XI. XII og de tilsvarende Artikler i Apologien.

Synd i Forbindelse med dets ærlige Forsæt om at afstaa fra Synden: Contritio est animi dolor de peccato commisso cum proposito non peccandi de caetero. — Man har skjelnet mellem den „fuldkomne" og den „ufuldkomne" Anger i Forhold til Absolutionen, contritio perfecta et imperfecta. Den sidste har man kaldt attritio. Idet man har betegnet Kjærligheden som det, hvorved Angeren fuldendes (contritio caritate perficitur), er den fuldkomne Anger eller Contritionen i særlig Forstand bleven betegnet som „den med Forsæt om Bedring forbundne Afsky for Synden, der fremgaar af ren Kjærlighed til Gud," en Sindstilstand, hvori navnlig Frygten for Straf træder tilbage. Der har været Theologer, navnlig middelalderlige, som vare tilbøjelige til at kræve denne „fuldkomne Anger" som Betingelse for en værdig Annammelse af Absolutionen. Ikke blot Reformationen, men ogsaa den romerske Kirke har imidlertid imødegaaet denne Rigorisme og erklæret, at ogsaa den „ufuldkomne" Anger (attritio), hvorunder Hjertet væsentlig beherskes af Frygt for Straf, disponerer for Tilgivelsen, naar den er forenet med Villighed til at aflægge Synden og med Haab om Tilgivelse (si voluntatem peccandi excludat cum spe veniæ). De temmelig raa Foreſtillinger om blotte og bare terrores conscientiæ, Frygten for Helvedes Ild, i mechanisk Forbindelse med den blot instrumentale Tro — der i sin Tid næsten gjaldt for et nota orthodoxiæ over for Rom paa dette Punkt — have efterhaanden under Indflydelsen af den „stille Reformation" maattet give Plads for Begrebet om dybere Bevægelser

og ædlere Impulser, overhoved for en sundere og naturligere Angerens Psychologi.

Den Tro, som dette Naademiddel forudsætter, kan kun være Hjertets Fortrøstning til, at Guds Naade er at finde, og specielt, at den tilegnes os i den hellige Handling; derimod ikke den Forvisning, at man allerede har den Syndsforladelse, som Naademidlet er bestemt til at give, saaledes som man stundom finder Sagen fremstillet, hvorved Handlingens Nødvendighed ophæves. Specielt, hvor der er Tale om Forladelse for virkelig Pagtesbrudd (gjennem Dødssynd) og for saa vidt om Gjenoprettelse af Pagten, har Kirken visselig ikke med Urette fastholdt, at Synderen ikke har nogen Ret til at trøste sig med Tilgivelse, dersom han forsømmer Benyttelsen af det dertil forordnede Naadens Middel.

Efter contritio, og hvad dermed staar i Forbindelse, komme vi til det næste Punkt, confessio, Bekjendelsen eller Skriftemaalet i dette Ords snævrere Betydning. Nogen directe bibelsk Indstiftelse har Skriftemaalet som den Enkeltes mundtlige Bekjendelse af sin Synd (confessio oris) umiddelbart forud for Absolutionen ikke — hvad der er almindeligt erkjendt. Men det har i Aarhundreder været lige saa almindeligt erkjendt i Kirken, at confessio oris indirecte har sin faste bibelske Hjemmel. For os foreligger her Spørgsmaalet, om den Enkeltes Syndsbekjendelse begrebsmæssigen maa opfattes som en nødvendig Forudsætning for Absolutionen.

Absolutionen er en Del af Nøglemagten o: af Magten til efter Omstændighederne enten at „løse" eller at

„binde", til at anvende enten absolutio eller retentio. Man kan, som ovenfor bemerket, ikke fatte den anderledes end som en Dommerhandling, actus judicialis. Men da kommer den ind under den almene Regel: causa cognita fit judicialis sententia. Der maa med andre Ord fra Poenitentens Side paa en eller anden Maade foreligge en personlig Bekjendelse, hvorefter Præsten kan afgjøre, om clavis solvens eller clavis ligans skal anvendes. I denne Erkjendelse ligger Oprindelsen til det private Skriftemaal for Præsten, confessio auricularis. Endog Calvin har maattet indrømme, at dersom Absolutionen er at fatte som en af Christo indstiftet Dommerhandling, da følger deraf det private Skriftemaal som en Nødvendighed.

Trangen til Syndsbekjendelse for Mennesker og specielt for det Menneske, der som Guddommens Repræsentant har at formidle Syndsforladelsen, har en meget dyb Rod i den menneskelige Bevidsthed. Det heder saaledes allerede blandt de gamle Persere, at Mithras Præster forlangte Syndsbekjendelse som Betingelse for Forladelse. I Mysterierne (saaledes specielt i de samothraciske) forlangtes der ligeledes en Syndsbekjendelse før Indvielsen. Og ifølge Plutarch kunde ingen faa et guddommeligt Orakelsvar, uden at han først havde bekjendt sit Livs synd ige Handlinger. Ogsaa Seneca har erkjendt Betydningen af et Skriftemaal, kunde man sige: Cur peccata sua confitetur nemo? siger han revsende til sin Tids Mennesker — quia adhuc in eis est; somnium enarrare vigilantis est. — Vi minde her ogsaa om Døberen Jo-

hannes, som — paa Tærsklen til til den Nye Pagts Helligdom — lod dem, der modtoge Syndsforladelsens Daab, først bekjende sine Synder.

Vor Trang til Skriftemaal hænger sammen med vor Trang til Sandhed. Skal der i al Verden ikke være nogen, som kjender os i vor fulde Virkelighed, i Sandhed som vi ere? Skulle da alle til en vis Grad tage fejl af os? Vi trænge utvivlsomt til et Menneske, for hvem vi kunne blotte vore Fejl, vore Brøst, vore Saar. Og fordi det er saa meget tungere, saa meget mere ydmygende at blotte os for et Menneske, end at gjøre det for Gud — derfor har Skriftemaalet for Guds menneskelige Tjener (til hvem vi dog kunne betro os under Skriftemaalets hellige, ubrødelige Segl) sin særegne Fornødenhed og Velsignelse.

Den hellige Skrift raaber Ve over „den Ensomme", som falder: Vaeh soli, quum ceciderit, non habet, qui sublevet eum. Jes. Sir. 4, 10. Erfaring viser, at mangfoldige af disse Ensomme endte med Vanvid eller Selvmord. Byrden ved at bære paa en uskriftet Brøde blev for tung. Der turde være Sandhed i den bekjendte Ytring, at man har maattet bygge Daarekister i Stedet for de nedbrudte Skriftestole.

Ved Skriftemaalet mer end ved noget andet kommer Præsten i det aandelige Faderforhold til sin Menighed, og gammel Erfaring bevidner, at det Bedste, som udrettedes i cura animarum, skyldes Skriftemaalet.[1]) — Ved

[1]) Omnibus piis persuasum est, quiquid hoc tempore pietatis, sanctitatis, religionis . . . sonservatum est, id magna

Bevidstheden om at maatte bekjende enhver Synd i Skriftemaalet holdes mangen syndig Handling tilbage. Dette kommer ikke blot Samfundet tilgode, men ogsaa Vedkommende selv. Thi om end denne Bevæggrund ikke er den bedste, saa er det i og for sig gavnligt, at en ond Tanke ikke faar omsætte sig i Handling. — Ved Skriftemaalet udjevnes Fiendskaber og Familietvist, Veresoprejsninger og anden Erstatning for tilsøjet Uret opnaaes. Det naar hen der, hvorhen ingen Politiforordning naar. Det skaffer Raad og Hjælp mod Samfundets raadne Pletter, mod den hemmelige Last. „Hvor det blomstrer, kan ikke Folkets Sedelighed synke saa dybt, kan ikke den sociale Kræftskade æde saa vidt om sig. Derfor ere ogsaa subversive Theorier saasom Communismen farligst i de Egne, som ere blevne fremmede for Kirken." Paa den anden Side: I Skriftemaalet er der givet et rent kirkeligt Felt, hvorhen en muligens kirkefiendsk Statsomnipotens ikke naar. — Vende vi fra Samfundet tilbage til den Enkelte, da er det sikkert nok, at Bevidstheden om at have aflagt et ærligt Skriftemaal sikrer mod anfegtende Tanker efter Absolutionen, saasom denne: Havde min Skriftefader kjendt mig, som jeg er, havde han maaske ikke givet mig Syndsforladelsen. Saa har jeg da maaske modtaget Tilsigelsen uværdigt og til Dom?

Hvad skal skriftes? Naar Kirken har sagt, at al

---

ex parte confessioni tribuendum esse, ut nulli mirandum sit, humani generis hostem hanc veluti Christianæ virtutis arcem totis viribus oppugnare conatum esse. Cat. Rom. P. II, De sacr. poenit. Qv. 45.

Dødssynd skal skriftes, da har man indvendt, at dette er umuligt og anført Davids Ord om de „lønlige Brøst". Vi tro dog ikke, at det er saa særdeles vanskeligt i et vaagent Aandsliv at mindes saadanne vitterlige Fald, hvorved Pagtesforholdet til Gud med Bevidsthed brydes. Da vil i Sandhed Samvittigheden hjælpe Hukommelsen. Og intetsteds staar det skrevet, at hine „lønlige Brøst" ere „Dødssynder". Nogen Fuldstændighed i Bekjendelsen af Svaghedssynderne derimod har intet Kirkebud forlangt. Det indrømmes fra alle Sider, at den er umulig. Svaghedssynderne fremstilles derfor gjerne som Bodens materia libera til Forskjel fra dens materia necessaria. At Dødssynden bekjendes ligger nær nok. Thi det er fremfor alt for dens Skyld, at vi have Absolution som før omtalt.

De practiske Indvendinger mod det private Skriftemaal (som mest fremkomme i Tider af demagogisk, kirkefiendsk Klerophobi) concentrere sig mest om dets moralske Farlighed, de Fristelser, det medfører for Skriftefader og Skriftebarn, især hvor det gjælder et Forhold mellem Mand og Kvinde, og til Stadfæstelse anføres en Mængde Misbrug. Men har der været og er der Mislighed er, da bevise de dog absolut intet imod Institutionen. Mislighederne falde paa Personerne og ikke paa Institutionen. Har denne sin begrebsmæssige Berettigelse, som vi have søgt at vise, da kunne ingen Misbrug ophæve dens Brug.

Vor Kirke har derfor ogsaa saa langt fra villet ophæve Brugen af det private Skriftemaal, at den tvertimod paa det Klareste kræver det, ogsaa i dets

hemmelige Form som confessio auricularis. Vi henvise til Bekjendelserne, specielt til vor egen Landskirkes Bekjendelse, navnlig Katechismen, fremdeles til de lutherske Kirkeordninger og de reformatoriske Fælleserklæringer, som tilfulde vise dette.[1]) Mest betegnende for Reformationens Stilling i denne Henseende turde det være, at Afsnittet om „hvorledes man skal lære de Enfoldige at skrifte" eller det private Skriftemaal udgjør en egen Part i et luthersk Hovedbekjendelsesskrift, den lille Katechismus, ligesom det paa den anden Side er betegnende nok for senere Tiders Kirkelighed, at man simpelthen har udeladt hele denne Part i Udgaver af vor kirkelige Grundbekjendelse, at Sagen kun paa højst utilstrækkelig Maade omhandles i de saakaldte Katechismusforklaringer, og at hvor den forekommer, behandles den mest i en Aand, der er fremmed for Kirke og Bekjendelse. Institutionen er kommen saaledes ud af Brug, at vi næsten kun have den (som saa meget andet af Kirkens Arv) paa Papiret. Det private Skriftemaal er aldeles frigivet, og hvad der er tilbage af Bekjendelse før Absolutionen er et almindeligt Skriftemaal, som udtales paa de Skriftendes Vegne. Dette er den Skygge, som er tilbage af en Institution, som hører blandt de kraftigste, virksomste, mest indgribende, Kirkelivet har ejet. – – Vi betvivle imidlertid, at nogensomhelst Forholdsregel til en Restitution

[1]) Cfr. C. A. Art. XI; Cat. min. V; Schm. Art. P. III Art. 8; Apol. Art. XII (VI) f.; Cat. maj. Append. 28; Apol. Art. XI, 63. Se forøvrigt Forfs. Kirkl. Vidnesb. om Absol. S. 85 ff.

af det private Skriftemaal vil føre til noget Resultat, med mindre vi faa Naade til at erkjende og Mod til at bekjende: Det private Skriftemaal er en Pligt for Christne. Dette kan ske paa Basis af selve vor kirkelige Bekjendelse.

Den tredie Fordring, som Kirkelæren stiller til vort subjective Forhold til Absolutionen, var de gode Gjerninger, som ere „Bodens Frugter". Herved skal der ifølge vor Kirkes Lære vistnok ikke tænkes paa „satisfactoriske" Gjerninger, idet man minder om, at al Satisfaction for vor Syndeskyld er skeet i Christo, hvorfor man ogsaa practisk har opgivet ethvert Krav om „Fyldestgjørelse" i Skriftemaalet. Men hvor meget Sandt og Berettiget der end kan være i de Indvendinger, der ere gjorte mod de saakaldte Satisfactioner og i Skildringerne af de dermed drevne Misbrug, bør det vistnok ogsaa mindes, hvad vi før have udviklet paa sit Sted,[1]) at Christi Forsoning ikke er bestemt til at ophæve al timelig Straf, der meget mere skal lides af enhver, og for saa vidt blive vi her i Livet aldrig færdige med det, som Sproget endnu kalder „Sjelebod". Dette var ogsaa den h. Augustins Erkjendelse, som med al Lovprisning af Christi Forsonings Enegyldighed over for Skylden og den evige Straf dog skriver: Cogitur homo tolerare etiam remissis peccatis ... Productior est enim poena quam culpa, ne parva putaretur culpa, si cum illa finiretur et poena.[2]) Dernæst skulle vi mindes, at der neppe gives noget bedre Bevis paa

[1]) IV, 1, 356 ff.
[2]) Tract. 124 in Ioan. n. 8.

Angerens Dybde og Bekjendelsens Ærlighed end fuld Villighed til at gjøre godt igjen, hvad vi have gjort ilde — saaledes navnlig i vort Forhold til Næsten — og at vitterlig Uvilligheb hertil turde være et sikkert Tegn paa Uværdighed til Absolutionens Naadegave.

Kirketugten er Absolutionens negative Correlat. Absolutionen er en Anvendelse af Løsenøglen (clavis solvens), Kirketugten en Anvendelse af Bindenøglen (clavis ligans). Ved Absolutionen gives der den Bodfærdige Syndernes Forladelse, hvorved Adgangen til Kirkens øvrige aandelige Goder og Gaver altid paany aabnes, og den Enkelte befæstes i Samfundet med Kirken. Kirketugten er væsentlig Retention: Ved den negtes den Ubodfærdige Syndernes Forladelse, Synderen udelukkes efter Omstændighederne fra færre, flere eller alle Kirkens aandelige Goder og Gaver og dermed delvis eller helt fra de Troendes Samfund. For denne Scala af tre Trin har den kirkelige Sprogbrug Udtrykkene excommunicatio minor, major og anathema.

Kirketugten er en nødvendig Ytring af det Liv, som rører sig i Kirken. Den er en hellig Kirke. Derfor maa det være den magtpaaliggende saa vidt som muligt at udsondre alt aabenbart Vanhelligt af sin Midte. Videre kan den ikke komme. Thi: de occultis (Hjerternes Tanker og Raad) non judicat ecclesia. Men den kan ikke række aabenbart Ugudelige Naadens Midler uden at gjøre sig skyldig i den Synd, som heder at „kaste Perler for Svin". Den maa ophæve Samfundet med saadanne for sin egen; sine egne Lemmers Skyld. Men

den er ogsaa kaldet til at gjøre det for Synderens Skyld, om han maaske derved kunde bringes til Omvendelse og Frelse. Dette ligger i Tugtens Begreb. Den er — som al Tugt — vistnok nærmest Straf, men en poena medicinalis, der ikke har sit Maal i sig selv, non ad eradicandum, sed ad corrigendum (St. Augustinus). For saa vidt kan det siges, at Absolutionen er Excommunicationens højeste Maal. — I Begrebet kirkelig Tugt ligger ogsaa, at dens eneste rette Middel er Ordet, ikke udvortes Tvang. Det er under Ordets Forvaltning, Kirketugten ligesom Absolutionen hører. Conf. Aug. Art. XXVIII, 7.

2.

At allerede Oldkirken har havt en særegen kirkelig Handling, hvorved Forladelse formidledes for de efter Daaben begangne Synder, er sikkert nok. Det var kun Partier, som klarlig havde Sværmeriets og Secterismens Character, saaledes navnlig Montanismen, der lærte en Syndsforladelse uden kirkelig Formidling. En kirkelig Bodsact for faldne Christne omtales af Irenæus[1]), og Tertullian har før sin Overgang til Montanismen skrevet en Bog, De poenitentia, i kirkelig Aand, hvor han lærer, at Boden for de faldne Døbte er den Port, hvorigjennem de komme tilbage til Gud.[2]) — Paa samme Maade Clemens Alexandrinus.[3]) Paa gribende

[1]) Adv. hær. 13, 7.
[2]) De poenit. Cap. 10. 12.
[3]) Stromat. 2, 12.

Maade fremstilles Boden af Origenes,[1]) hvorom mere nedenfor. — Athanasius: „Ere dine Baand endnu ej løste, da betro dig til Jesu Disciple; at løse os er deres Opgave, da de af Frelseren have faaet denne Magt: Hvad I binde" o. s. v.[2]) Chrysostomus taler ofte om Boden.[3]) — Augustins Ord: Peccatum, si a baptizato factum est, poenitentia et reconciliatione sanatur[4]) udtrykte, ligesom Hieronymus's Ord om Boden som secunda post naufragium tabula, Oldkirkens raadende Opfatning. — At der ved Absolutionen skal tænkes, ikke paa en Erklæring om en stedfunden Synds forladelse, men paa en virkelig Synds forladelse, dette udtales ligefrem og eftertrykkeligt navnlig af Chrysostomus.[5])

[1]) Se fornemmelig In Lev. hom. 2 n. 4; Hom. in Luc. 17 til Lc. 2, 35.

[2]) Tract. in verba evang.: «Euntes ergo».

[3]) „Hvad Præsten gjør her nede, stadfæster Gud hiistoppe, og Herren bekræfter Tjenerens Dom. Har han altsaa givet ham noget mindre end hele den himmelske Magt? 'Dersom I,' siger han, 'forlade nogle deres Synder' o. s. v. Hvilken Magt kan være større end denne? Faderen har givet Sønnen al Dom, og jeg ser nu, at Sønnen har lagt hele denne Magt i Præsternes Haand" . . . „Saafremt alt dette ikke forvaltes af nogen anden, men alene ved disse hellige Hænder, jeg mener Præstens, hvorledes vil da nogen uden hans Tjeneste kunne undfly Helvedes Ild?" De sacerdot. III, 5 (Vidnesb. af Kirkefl. X, 41 f.) cfr. III, 6 o. a. Stt. Cfr. Cyprians Skrift De lapsis.

[4]) Conjug. adult. 2. 1. 6.

[5]) „Jødernes Præster havde kun Magt til at erklære de (fra Spedalskhed) Rensede for rene . . . Men disse (christne Præster) have faaet Magt, ikke mod Legemets Spedalskhed, men mod Sjelens Urenhed, ikke til at erklære en renset Sjel for ren, men til at rense den fuldstændigt." De sacerdot. III, 6. (Vidnesb. af K. F. X, 43).

Derimod var der blandt Middelalderens Theologer nogen Vaklen i dette Punkt, hvilket var en Følge af de før omtalte overspændte Fordringer om en fuldkommen Anger. Hvor der nemlig er en fuldkommen Anger af ren Kjærlighed til Gud, kunde man ikke let tænke sig, at Synden ikke allerede var forladt af Gud. Følgen var da den, at man begyndte at tænke sig Absolutionen i visse Tilfælde som en blot Erklæring om den allerede skeede Tilgivelse. I Modsætning hertil erklærer Kirken paa det fjerde Lateranconcilium Absolutionen for factisk Syndsforladelse. Middelalderlige schismatiske Partier med antihierarchisk Tendens forkastede Bodssacramentet.

Ogsaa Bekjendelsen eller det private Skriftemaal forud for Absolutionen er oldkirkelig. Den omtales af Barnabas,[1]) i det saakaldte 2det Brev af Clemens til Corintierne,[2]) og Irenæus omtaler nogle dybt Faldne, hvoraf enkelte vendte tilbage til Kirken med Bekjendelse af sin Synd, medens andre, som ikke kunde bekvemme sig dertil, fortvivlede.[3]) — Ogsaa Tertullian kræver Bekjendelse i sit før omtalte Skrift,[4]) og Cyprian fortæller i sin Bog De lapsis advarende Exempler paa guddommelige Straffedomme over Faldne, der havde fordristet sig til at modtage Eucharistien uden foregaaende Skriftemaal og Absolution. — Af megen Betydning er her Origenes's Vidnesbyrd paa flere Steder.[5]) Saaledes heder det

[1]) Ep. 19.
[2]) 2 Cor. 8.
[3]) Adv. hæret. 13, 37.
[4]) De poenitentia Cap. 3. 10.
[5]) Cfr. Hom. 2 N. 6.

f. Ex.: „Der gives endnu en Syndsforladelse, ved Boden nemlig, naar Synderen væder sit Leje med Taarer, naar Taarer ere hans Brød Dag og Nat, og naar han ikke skammer sig ved at bekjende sine Synder for Herrens Præst.“ [1]) — Chrysostomus anbefaler Bekjendelsen som en Betingelse for at finde Forladelse og dø renset fra Synden.[2]) „Saa lader os ikke skamme os ved at bekjende vore Synder; thi stor er Bekjendelsens Kraft, og sterk er dens Magt.“ [3]) Smukt vidner Augustin om det private Skriftemaals store Velsignelse: Ergo tristis es, antequam confitearis; confessus exulta, jam sanaberis.» [4])

Disse og lignende Vidnesbyrd fra Oldkirken ere tilstrækkelige til at vise Uholdbarheden i den Paastand, at det fjerde Lateranconcilium har indført det private Skriftemaal. Det har kun indført Budet om at skrifte mindst en Gang aarligt.

Den romerske Kirke har i det Væsentlige følgende Bestemmelser om Skriftemaal og Absolution eller Bodens Sacrament (Sacramentum poenitentiæ) Conc. Trid. Sess. XIV: Handlingen er indstiftet af Christus „fornemmelig“ (præcipue) ved hans Ord til Apostlene Joh.

[1]) In Lev. hom. 2. N. 4.
[2]) In Gen. hom. 5 N. 2; cfr. In ep. ad Hbr. hom. 9 N. 4—5.
[3]) De cruce et latr. hom. 2 N. 3.
[4]) Videre: Conscientia tua saniem collegerat, apostema tumuerat, cruciabat te, requiescere non sinebat. Adhibet medicus fomenta verborum, quandoque secat, adhibet medicinale ferrum: in correptione tribulationis tu agnosce medici manus, contitere, exeat in confessione et defluat omnes sensus (sanies?). In Ps. 66. enar. n. 7.

20, 22 f.; der ikke med de „nyopfundne Forklaringer" ere at forstaa i Almindelighed „om Magten til at prædike Guds Ord." — Af den Skriftende kræves contritio cordis, confessio oris og satisfactio operis.

Uden Anger ingen Syndsforladelse. „Den var til enhver Tid nødvendig til at opnaa Syndsforladelse," og den maa være „forenet med Tillid til den guddommelige Barmhjertighed." Man har sagt, at den romerske Kirke ikke kræver Tro som Betingelse for Syndsforladelsen. Men dels er „Tilliden til Guds Barmhjertighed" umulig uden Tro, dels har allerede Confutationen til Augsburgerbekjendelsen svaret officielt paa denne Indvending: ... „dieweil männiglich wissend ist, daß der Glaube der Poenitenz vorgehet; denn es sei denn Sache, daß einer vor glaube, wird er nicht Reue haben."[1]) Ligesaa Catechismus Romanus[2]) og Theologerne.[3]) Troen tænkes som nødvendig Betingelse forud for Angeren. „Derfor bagvaske nogle falskeligen — heder det videre i Bekjendelsen — de katholske Forfattere, som om de lærte, at Bodens Sacrament uden nogen god Rørelse hos Modtageren meddeler Naaden, hvilket Guds Kirke aldrig har lært eller antaget."

[1]) Confut. til C. A. Art. XII.

[2]) „Troen maa nødvendig gaa foran Boden. Thi ingen kan omvende sig til Gud, dersom han mangler Troen. Deraf kommer det, at den ikke med Rette kan kaldes en Del af Boden." C. Rom. P. II Cap. V, 5.

[3]) „Her handles ikke om Troen, da den hos den døbte om end faldne Christen maa forudsættes." Saaledes Oswald, Die dogmat. Lehre v. den heil. Sacramenten, Münster 1877. II, 59, og almindeligt blandt Theologerne.

Absolutionen er just som saadan en Dom, som Præsten udtaler paa Christi Vegne. Se Indstiftelsen. Men „det er aabenbart, at Præsterne ikke kunne øve denne Dom uden Kjendskab til Sagen." „Heraf fremgaar, at alle Dødssynder, som de Skriftende efter nøje Selvprøvelse ere sig bevidste, maa skriftes." „Men de tilgivelige (Svaghedssynderne) kunne ogsaa uden Skyld forties." Den Skriftende bør helst ogsaa betro sig til Præsten om dem, og overhoved blotte sine Saar for den, der er sat til at bringe Sjelen Lægedom. Men her vil altid blive meget, om hvilket der kun kan siges: „Herre rens mig fra mine lønlige Brøst." [1])

Med Hensyn til Fyldestgjørelserne heder det: „Det er aldeles falsk og imod Guds Ord, at Skylden aldrig forlades af Herren, uden at tillige den hele Straf bliver eftergivet." Der gives et stort Antal timelige Straffe, som den maa bære, der dog har sine Synders Forladelse. Disse Straffe eller Fyldestgjørelser ere ingenlunde bestemte til eller istand til at erhverve Syndsforladelsen, som jo gaar forud for dem, og som gives alene af Naade. Denne Betragtning er endog udtrykkelig erkjendt som romerst Lære i vor augsburgske Apologi, hvor der heder: „Vore Mod-

[1]) Skriftemaalets Hemmeligholdelse er en absolut Pligt. Men Pligten er ikke gjensidig. Præsten maa tie under svær Straf; men den Skriftende har fuld Ret til at tale, ja under Excommunications Straf Pligt til i Tilfælde at klage hos Biskopen, hvis Præsten paa nogen Maade har misbrugt sin Stilling over for Confitenten. For saadanne Misbrug er der de strengeste Straffe. Cfr. Decret af Benedict XIV af 1 Juni 1741, fornyet af Pius IX 1869.

ſtandere indrømme, at Fyldeſtgjørelſerne intet nytte til Forladelſe af Skylden."[1]) Den evigt forſonende Fyldeſtgjørelſe tilſkrives alene Chriſtus: «eamque uni Christo Domino acceptam ferimus, qui in cruce, pretio pro peccatis nostris soluto, plenissime Deo satisfecit.»[2]) Om Fyldeſtgjørelſernes Betydning heder det i Tridentinum: „Diſſe Straffe helbrede for Syndens Levninger og ophæve de ved et ſlemt Liv antagne ſyndige Vaner ved de modſatte Dydsøvelſer." „Men denne Fyldeſtgjørelſe, ſom vi yde for vore Synder, er ikke paa den Maade vor, at den ikke er ved Jeſum Chriſtum; thi vi, der af os ſelv intet formaa, vi formaa alt ved hans Hjælp, der gjør os ſterke. Derfor har Menneſket intet at roſe ſig af, men hele vor Ros er i Chriſto . . . idet vi bære Omvendelſens værdige Frugter, der have ſin Kraft af ham." „Ingenſinde har en Katholik antaget, at ved vore Fyldeſtgjørelſer Kraften af vor Herres Jeſu Chriſti Fortjeneſte og af hans Fyldeſtgjørelſe enten ſkulde blive fordunklet eller paa nogen Maade delvis forringet." Vore gode Gjerninger faa ſit Værd for Gud alene af Livsforbindelſen med Chriſto, „der uafladelig, ligeſom Hovedet i Forhold til Lemmerne og Vinſtokken i Forhold til Rankerne, indgyder ſin Naade i dem, der ere forbundne med ham ved Kjærligheden;"[3]) og „Gjerninger, ſom ſke uden Tro og Kjærlighed, kunne paa ingen Maade være Gud velbehagelige."[4]) Som ſaadanne opera satisfactoria

[1]) Art. VI (XI), 6.
[2]) Cat. Rom. P. II Cap. V, 53.
[3]) Cat. Rom. P. II Cap. V, 57.
[4]) C. R. Ibid. 58.

nævnes: „Faste, Bønner, Almisser eller andre Fromhedsgjerninger.“ De tre første referere sig til Sjelens, Legemets og de ydre (externa) Goder.

Vi tro ikke, at nogen Troende har taget Skade paa sin Sjel ved at følge disse Anvisninger i Kirkens Aand og efter deres kirkelige Mening. Men naar vore romerske Brødre forkaste vor lutherske Absolutionhandling som ugyldig af den Grund, at vi — efter deres Mening — ikke have noget legitimt Embede som Handlingens kirkelige Subject, da maa vi protestere under Henvisning til vor Opfatning af Betingelserne for Embedets kirkelige Legimitet.

Ganske anderledes staar Sagen i den reformerte Kirke, hvor Absolutionen forflygtiges til en blot Forkyndelse af Evangelium. „Rettelig og virksomt absolvere Ordets Tjenere, naar de prædike Christi Evangelium og deri Syndernes Forladelse, som loves de enkelte Troende . . . og naar de bevidne, at den tilhører hver Enkelt især. Og ikke tro vi, at denne Absolution bliver virksommere derved, at den mumles i Øret eller over Hovedet paa hver Enkelt.“ [1]) „Man behøver ikke at høre Synds forladelsen af ham (Præsten) under Haandspaalæggelse.“ [2]) Saaledes ringeagter, ja haaner denne Bekjendelse det, som for os er det kirkelige og bibelske Udtryk for Absolutionens Væsen: den udtrykkelige Henvendelse til den Enkelte.

---

[1]) Conf. Helv. post. XIV.
[2]) Ibid.

3

Hvilken overordentlig Betydning der tilkommer Nøglemagten som særegen Institution i Kirken ved Siden af Sacramenterne (dersom man ikke med hele den ældre Tradition, baade den førreformatoriske og den oprindelige reformatoriske vil kalde den et Sacrament) fremgaar af den Omstændighed, at den i Evangeliet har saa at sige en tredobbelt Indstiftelse, en Indstiftelse i tre Acter, hvoraf de to første har forjættende, den tredie exhibitiv Character. Mt. 16, 19 lover (Futurum: δώσω) Herren den hellige Petrus, som Apostelfyrsten, Himmerigets Nøgler. Det er ikke den første Optagelse i Guds Rige, hvorom her er Tale. Den sker ved Daaben, som har sin særegne Indstiftelse, Mt. 28. Det er heller ikke den almindelige Evangelieforkyndelse, her er ment. Thi ogsaa den har sin særegne Indstiftelse, Mt. 28, 20; Mr. 16, 15; Lc. 24, 47. Dersom „løse" skulde betyde at forkynde Evangelium, hvad skulde da „binde" betyde? Maaske ikke at forkynde Evangelium? Men det skal jo forkyndes for al Skabningen! „Ve mig," siger Apostelen, „dersom jeg ikke forkynder Evangelium," 1 Cor. 9, 16. Den, der raader over Husets Nøgler, er Husets Herre; han har Magten i Huset. Og at her særlig er tænkt paa Magten til at „løse" fra Synden ved Syndsforladelse og at „binde" ved at negte Syndsforladelse viser sig tydeligt nok ved de billedlige Udtryks authentiske Forklaring, Joh. 20. Til de billedlige Udtryk se de instructive Paralleler Jes. 22, 20—22; Job 12, 14; Apoc. 1, 18;

3, 7. Hvor energisk vor Kirke fatter Absolutionen som factisk Syndsforladelse paa Guds Vegne sees bedst af den hyppige Paaberaabelse af Lc. 10, 16. („Hvo, som hører eder, hører mig") i Forbindelse med Nøglemagten. Saaledes heder det f. Ex.: Claves vere coram Deo remittunt peccata, juxta illud: «Qui vos audit, me audit.» Quare voci absolventis non secus ac voci de coelo sonanti credendum est. Et absolutio proprie dicta potest sacramentum poenitentiæ Apol. Art. XII (V), 40 f.[1])

I Mt. 18, 18 udvides den samme Forjættelse til samtlige Apostle. D. h. Petrus finde vi overalt som „den første" blandt Apostlene. Men i denne Henseende have de øvrige den samme Magt som han.

Endelig finde vi Joh. 20, 21—23 den egentlige Indstiftelse af det heromhandlede Naademiddel. Først en højtidelig Indledning i Ord og Handling: „Fred være med eder! Ligesom Faderen har udsendt mig, saa sender jeg eder. Og der han sagde dette, aandede han paa dem og sagde til dem: Annammer den Hellig-Aand!" «Spiritum sanctum, quo duce legationem vestram geratis» (Bengel). Med andre Ord: Det er nærmest den til Embedsnaaden fornødne Aandsmeddelelse, ikke nærmest den personlige Meddelelse af Aandens Liv, hvorom her ifølge Sammenhængen er Tale. Cfr. Act. 13, 9. Derpaa følge Indstiftelsens Ord: „Dersom I forlade nogen deres Synder, ere de dem forladte; dersom I beholde nogen deres Synder, ere de dem beholdne."

[1]) Cfr. C. A. Art. 28: Apol. Art. VII, 28.

Exegesens sikre Resultat er, at her er Tale om Indstiftelse af en særegen Institution, at denne Institution bestaar i Magten til virkeligen, i personlig Application at give og at negte Syndsforladelse paa Herrens Vegne, hans, som i Himlen er den, der har Davids Nøgle, og denne Magt gives til Apostlene som saadanne, ikke derimod til alle Christne, „Menigheden" eller multitudo fidelium. Naar man har forstaaet Stedet om en Fuldmagt til Evangelieforkyndelse, specielt den Forkyndelse, at Synderne ere tilgivne, og om en Ret, der tilkommer alle Troende, for hvem Apostlene angivelig her kun skulle være Repræsentanter — da er alt dette kun Resultater af en i dogmatiske Fordomme hildet Tendensfortolkning. Derimod er det sikkert nok, at Gjerningen ikke er forbeholdt Apostlene personligt, men det apostoliske Embede, som fortsætter sig i Kirken. Thi Syndsforladelsen er et Behov i Kirken alle Dage.

Om Angeren som Betingelse for Syndsforladelse taler den hellige Skrift ofte. Cfr. Joel 2, 12. 13; Ez. 18, 21—23; 33, 12; Ps. 51, 19; Ps. 51, 4. 5; 2 Cor. 7, 10. Hvad Troen angaar, da behøves her ikke noget specielt Skriftbevis, da vi forlængst have fundet, at den ifølge den hellige Skrift er Grundbetingelsen for hele vort Frelsesforhold til Gud. Paa anskuelig Maade finde vi Tro og Syndsforladelse forenede i Fortællingen om den Verkbrudne: „Da Jesus saa deres Tro, sagde han til den Verkbrudne: Søn, vær frimodig! Dine Synder ere dig forladte." Mt. 9, 2.

Gammeltestamentlige Prototyper paa et kraftigt Skifte-

maal have vi paa Steder som Pſ. 51; Dan. 9, 3 ff; Esr. Cap. 10. Og det er at merke, at der ikke blot tales om en Bekjendelſe i Stilhed for Gud, men tillige for Guds Tjener, der modtager Syndsbekjendelſen paa hans Vegne og i hans Navn tilſiger Forladelſen. Saaledes Esras, naar han formaner: „Gjører nu Bekjendelſe for Herren, eders Fædres Gud", Esr. 10, 11. Saaledes David, naar han bekjender for Herrens Prophet, Nathan, ikke blot ſin almindelige Syndighed, men ogſaa ſin ſpecielle Synd. Hans ſtore Bekjendelſe have vi i Pſ. 51. Paa den ene Side heder det: „Ve ham, den Ene, ſom falder uden en anden til at reiſe ham op". Præd. 4, 10. Det fik David føle, medens han gik ene og tang om ſin Synd; da var der Brand i hans Indre. Paa den anden Side: Da han brød Tausheden, ikke længer „ſkjulte ſin Brøde" og gik til Bekjendelſe, borttog Herren hans Syndeſkyld, og David jublede, Pſ. 32. Ja, thi „den, der gaar til Bekjendelſe, bevares fra Skade." Sir. 20, 1. Og det Nye Teſtament formaner ikke blot i Almindelighed til Bekjendelſe, 1 Joh. 1, 9. men ogſaa ſpecielt til Bekjendelſe for Mennesker, Jac. 5, 16, hvorved der dog ſelvfølgelig ikke ſkal forſtaaes en Bekjendelſe for hvemſomhelſt. Cfr. Act. 19, 18: „Mange Troende kom og bekjendte og aabenbarede ſine Gjerninger." Typiſk er ogſaa Mt. 3, 6: Med Omvendelſens Daab til Syndernes Forladelſe bleve de døbte, „ſom bekjendte ſine Synder", ſelvfølgelig for Johannes, Herrens Tjener.

Er Synden tilgivet, da gjælder det: „Synd ikke mere, for at ikke noget værre ſkal vederfares dig." Joh.

5, 14. Oftere forekommer dog i den hellige Skrift den Tanke, at en eller anden timelig Straf maa udholdes efter Tilgivelsen. Dersom vore første Forældre ere at tænke som „friet ud af sit Fald“ (Visd. 10, 2), da afgive allerede de Exempel paa en Tilgivelse, der ikke fritager for Straf, endog svær Straf. Ligesaa fremgaar det af Num. 20 og Deut. 32, at Moses og Aron vistnok fik Tilgivelse for den Synd, de havde begaaet, men ogsaa, at de paa samme Tid maatte bøde med timelig Straf. Og til David siger Nathan efter hans Bekjendelse: „Saa har da Herren borttaget din Synd“, men forkynder ham tillige den timelige Straf, han maa bære, 2 Sam. 12, 13. 14. — Et merkeligt Sted om de timelige Lidelsers Betydning for Christne have vi i 1 Cor. 11, 30—32. „Apostelen taler om Følgerne af en uværdig Communion og siger: 'Derfor ere mange blandt eder syge og mange sove'. Altsaa Sygdom og (Legemets) Død. At der blandt de saaledes Straffede fandtes sande Omvendte, antyder Apostelen ved den Bemerkning: 'Derfor blive vi tugtede af Herren, for at vi ikke skulle vorde dømte (d. e. som oftere: fordømte) med denne Verden.“ [1]) Se forøvrigt Meyer til Stedet, som har været Gjenstand for tendentiøs Oversættelse og Fortolkning. — Den timelige Straffs Forenlighed med Syndsforladelsen har saaledes fornøden bibelsk Hjemmel. Derimod lader det sig neppe gjøre at føre noget directe Skriftbevis for, at Kirken er berettiget til at paalægge disse Straffe, som i den romerske Kirke spille en stor

[1]) Oswald, l. c. II, 147 f.

Rolle. — Forøvrigt maa alt, hvad der kommer ind under „Omvendelsens værdige Frugter" faa sin Behandling paa et andet Sted i vor Udvikling.

Derimod har vor Lære om Kirketugten al fornøden skriftmæssig Stadfæstelse baade directe og indirecte, ikke blot Mt. 16, 19; 18, 18; Joh. 20, 23; men ogsaa paa Steder som Mt. 7, 6; 1 Cor. 5, 6. 7; Ro. 16, 17 f; 2 Thes. 3, 6; 3 14 f; 1 Cor. 5, 5. 9. 11 ff. og særlig Mt. 18, 15—17. Naar her henvises til Kirken som Tugtens Subject („Sig Kirken det"), da er herved ikke at tænke paa alle enkelte Menighedslemmer, men paa Embedet som Kirkens naturlige Repræsentant i Menigheden, hvad der ogsaa fremgaar af det umiddelbart Følgende, hvor Herren henvender sig udtrykkelig til Apostlene.

§ 45.

Guds Sacramenter.

A. Om Sacramenterne i Almindelighed.

Correlatet til Guds Aabenbaring i helligt Ord er hans Aabenbaring i hellig Handling. Og ligesom Gudsordet til vor Frelses Formidling maa antage Kirkeordets Form, saaledes maa ogsaa Gudshandlingen antage Kirkehandlingen Form. Gjennem begge Former, i Ord og Handling, realiserer Kirken sit Væsen som den ufejlbare

formidler af vor Saliggjørelse. Det er disse hellige Handlinger, som hede Sacramenter eller Mysterier, fordi Naaden her ikke som ved Ordet først og fremst virker erkjendelsesmæssigt, men fortrinsvis mystisk i vort Væsens forborgne Naturdyb.

Den videre Udvikling af Forholdet mellem disse to Hovedformer for den guddommelige Aabenbaring er given i Fundamentallæren § 3[1]). Vor Opgave her er at give den nærmere Udvikling af disse Handlinger i deres Væsen og Betydning, deres Virkning og Virkemaade.

1.

Ved Sacramenter forstaaes hellige, af Gud indstiftede Handlinger, ved hvilke Gud formedelst et synligt Middel meddeler sin usynlige Naade eller bekræfter og befæster den hos dem, der have den. Paa samme Maade Catechism. Rom. Sacramentum est res sensibus objecta, quæ ex Dei institutione sanctitatis tum significandæ tum efficiendæ vim habet.[2])

Til Sacramentets Begreb hører saaledes først og fremst en guddommelig Indstiftelse (institutio divina), nærmere bestemt en Indstiftelse ved Jesus Christus. Quis est auctor sacramentorum nisi dominus Jesus? siger

[1]) Se navnlig I, 138 ff; Forf.s Skrift Ord og Sacrament. Chr.a 1878 og Forf.s Afhandling Om den gudomliga uppenbarelsen i v. Schéeles Tidskrift för christlig tro och bildning 1883.

[2]) C. R. P. II De sacr. VI.

d. h. Ambrosius.[1]) Dette er givet med den Erkjendelse, at kun Christus kunde stifte Kirken, som er hans Legeme; saa kunde da ogsaa kun han give de Midler, hvorigjennem han som Hovedet virker og vedligeholder den mystiske Livsforbindelse med sit Legemes Lemmer. — Til denne guddommelige Indstiftelse maa der høre et bestemt Indstiftelsens Ord, hvorved Herren udtaler sin Vilje med Handlingen og saaledes giver den sacramental Kraft. Detrahe verbum, siger d. h. Augustin, quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.[2]) Det er den samme Erkjendelse, som er udtrykt i den gamle kirkelige Sætning: Verba sacramenti consecratoria sunt. Det er derfor ogsaa kirkelig Erkjendelse, at det consecratoriske Ord skal følge den hellige Handling som den Basis, hvorpaa dens sacramentale Betydning hviler. Overhoved: Handlingen kan kun faa sin rette Form og for saa vidt ogsaa kun sin rette Tilværelse (forma dat rei esse) gjennem et ledsagende Ord. Følgen af, at man underkjender Betydningen af Ordet, og specielt ogsaa det sacramentale Ord, har altid været den, at man henfalder til en mer eller mindre sterk moniſtiſk Betragtning af vort Gudsforhold, hvorunder vi reduceres til væsentlig kun passive Naturobjecter for guddommelige Almagtsvirkninger. Misbrug er det derimod, naar Sacramentet faar en Ledsagelse af Ord, hvorved dets Væsen som Handling træder i Skygge for Bevisstheden. Sacramentet er ikke væsentlig Forkyndelse, det er ikke Prædiken.

[1]) De sacramentis Lib. IV.
[2]) Tract. in Joh. 80, 3.

Til verbum sacramenti hører som Handlingens andet Kjendemerke res sacramenti. Derved har man enten forstaaet den synlige Handling eller det synlige Stof, materia terrestris. I sidste Tilfælde kunne kun saadanne Handlinger komme ind under Sacramentets Begreb, der foregaa ved Hjælp af et physisk Stof. Saaledes den senere Protestantisme, ikke derimod den oprindelige. I første Tilfælde kunne ogsaa flere hellige Handlinger, der ikke knytte sig til noget institutionsmæssigt Stof, betegnes som Sacramenter, fordi de have den synlige Handling. Det er overladt Kirken at afgjøre dette efter eget Skjøn, da den hellige Skrift ikke indeholder nogen generel Definition af Sacramentets Begreb.

Det Jordisk-Synlige i Sacramentet er ikke blot et Billede af, men tillige en Bærer for noget Himmelsk-Usynligt, en bestemt himmelsk Naadegave, materia coelestis. Dette er Sacramentets tredie Kjendemerke. Mellem det Synlige og det Usynlige maa der tænkes en hemmelighedsfuld Forening, en unio sacramentalis. At blive staaende ved det blot Symbolske i Handlingen er at negte dens Betydning som Vehikel for en real Naadevirkning. Det maa derfor fastholdes, at Sacramenterne „virke, hvad de betegne" (officiunt, quod figurant). Over for al spiritualistisk Forflygtigelse fastholde vi med Kirken: Sacramenta conferunt, continent, causant gratiam.

Sacramenterne svare til de Hovedmomenter i Frelsens Tilegnelse, som falde indenfor Tidens og Udviklingens Grændser. Til Herliggjørelsen svarer intet eget Sacra-

ment, overhoved ingen jordisk timelig Formidling. Thi den er Fuldendelsen, som efter sit Begreb kun kan ske ved den fuldendte Aabenbaring, uden timeligt Hylle, ved Guds Beskuelse Ansigt til Ansigt. For at tale i det gamle Kirkesprog: Som Naturmidler ere Sacramenterne bestemte for dem, der ere in statu viæ, paa Vejen til Maalet, viatores, ikke derimod for dem, der staa ved Maalet, comprehensores.

Vi have før erkjendt (§ 3), at Sacramentets ejendommelige Betydning ved Siden af Ordet er den, at det som Handling, der foretages med os ved Hjælp af ydre Naturmidler, er egnet til at knytte Frelsens Naadevirkninger til vort Naturliv og saaledes befæste Naadens Virksomhed i Dybet af vort Væsen. Denne Fagttagelse indeholder Svaret paa væsentlige Indvendinger mod Sacramenternes Nødvendighed. De kunne ikke undværes. Havde vi saaledes ikke Gjenfødelsens Sacrament, dersom det kun var muligt at gjenfødes ved Ordet, hvorledes skulde det da gaa os i den Tid, da vi ikke kunne paavirkes ved Ordet, i Barnealderens Tid, førend Bevidstheden er vaagnet? Følgen vilde være den, at Barnet ikke kunde gjenfødes. Men Gud har i sin Visdom og Kjærlighed sørget ogsaa for Barnets Behov ved et Sacrament, hvorved ogsaa det kan gjenfødes. Heraf følger imidlertid ikke, at den Voxne, som skal optages i Kirken, kan undvære Daaben. Den Voxne er jo heller ikke blot Aand. Han har ogsaa et Naturliv, der lige saa vel trænger et Naadens Middel som hans Aandsliv. — Men foruden at der saaledes gives et helt Tidsafsnit af Men-

neskets Liv, i hvilket det slet ikke kan paavirkes derved, at man taler til det, gives der jo ogsaa senere Tider, da man mindre let kan paavirkes ved Ordet. Enhver Troende ved af egen Erfaring at fortælle om saadanne Træthedens, Uklarhedens Tider, i hvilke Hjertet uden egentlig at have sluppet Troen dog maa lide under megen ængstlig Bekymring, ofte uden selv at skjønne Aarsagen, Tider, da vi vandre i Dunkelhed og forgjeves sukke efter Lys af Skriften. Der ligger ligesom et Slør over den lidende Bevidsthed, som forduntler den hellige Skrifts Ord, paa samme Maade som en Bogs Bogstaver løbe i Et for dem, hvis Øjne ere fulde af Taarer. Dertil kommer, at Viljen er svag og Naturlivet med dets umiddelbare Tilskyndelser til det Onde sterkt. Da har Hjertet Trang til et Naademiddel, hvorved Naadens Virkninger kunne blive os til Del, uden at der fra vor Side behøves nogen klar Bevidsthed eller nogen sterk Vilje. Den sacramentale Handling med os, der væsentlig forudsætter et passivt eller dog kun reciperende Forhold fra vor Side, er da en velkommen Tilflugt til det aandelige Livs Opholdelse og Styrkelse. — Vi have ovenfor betegnet Følgen af, at Ordets Betydning som Aandsmiddel underkjendes. Følgen var en monistisk Christendomsopfatning. Omvendt gjælder det: Følgen af, at man underkjender Sacramentets Betydning som Naturmiddel, er en dualistisk Betragtning, der altfor meget stiller os i Selvstændighed over for Gud. I Sandhed religiøs (cfr. § 2) er kun den Betragtning, der organisk forener begge Synspunkter. — I denne Forbindelse ville vi ogsaa nævne, at

Sacramentet som Naturmiddel, virkende gjennem Vehikler fra Naturens og Synlighedens Verden, er egnet til at modvirke den manichæisk dualistiske Opfatning af Natur og Physis selv som det egentlig Syndige. Intet er bedre skikket til at anskueliggjøre ad oculos, at det Physiske er egnet til at være Ideens Bærer, og at det er gjennemtrængeligt for Aanden, end dets Optagelse i det Sacramentales hellige Sphære.

Spørges der om Sacramentets Nødvendighed er absolut, da har den kirkelige Theologi altid besvaret dette Spørgsmaal benegtende, i Lighed med, hvad ovenfor blev bemerket om Absolutionen, nemlig for saa vidt som der er Tale om et Tilfælde, hvor Adgangen til Sacramentet uden Vedkommendes Skyld ganske mangler. I Tillid til den guddommelige Barmhjertighed fastholder denne Theologi for saadanne Tilfælde Muligheden af en virksom aandelig Modtagelse ex voto.

Kort og træffende har den h. Augustin betegnet det Gamle Testaments Ritualhandlinger i deres Forhold til Sacramentet, idet han erklærer dem for non dantia salutem, sed promittentia salvatorem. Israel er indtil videre kun frelst i Forjættelsen og i Haabet. Thi det subjective Aandens Liv, hvorigjennem Frelsen tilegnes, er betinget af den objective Frelses historiske Fuldbyrdelse og Christi reale, historiske Sejer over Døden. En Skygge af og en Forjættelse om de tilkommende sacramentale Livstilbud ere hine Handlinger. Mere kunde de ikke være.

Spørges der om Kirkens Forhold til Sacramentet

da gjælder det om dette ligesom om Ordets Naademiddel, at Kirken paa en Gang er Object og Subject for Naademidlet. Kirken vorder ved det ene saa vel som ved det andet Naademiddels Virksomhed og er for saa vidt Object for denne Virksomhed. Men den forvalter ogsaa Naademidlet og er for saa vidt Virksomhedens Subject. Minister sacramenti est homo. Saa lyder en gammel kirkelig Sats, hvormed der dog ikke skal siges, at et hvilketsomhelst Menneske kan sættes til Forvalter. Kirken er Forvalter gjennem sine kaldede og ordinerede Tjenere, der ifølge Successsion ere legitime Indehavere af det apostoliske Embede, hvis væsentligste Function just er Forvaltningen af Naadens Midler. Dette ligger i Kirkens og Embedets Begreb og har i det Foregaaende faaet fornøden Udvikling.

Den sacramentale Naade formidles altsaa ved en frit virkende Tjener. Man har gjort opmerksom paa, at Naadevirkningen saaledes formidles, ikke ved en blot causa instrumentalis, men ved en causa ministerialis, ved en fungerende menneskelig Personlighed; og den Sætning, at minister sacramenti homo est, skal ikke blot forstaaes saa, at den guddommelige Handling er en actus hominis, men tillige saa, at den i en vis Forstand ogsaa er en actus humanus. Det kan med andre Ord ikke være ganske uden Betydning, at Liturgen er, ikke et livløst Redskab, men en bevidst Personlighed. Hvilken er denne Betydning? Den objective Function er i enhver Functionærs Haand ganske den samme. Men der er jo en Mulighed for, at de Fungerendes Intention ikke er

den samme. Der spørges altsaa, hvilke Fordringer der, for Sacramentets Gyldigheds Skyld, maa stilles til den Fungerendes Intention. At man f. Ex. har fundet det nødvendigt at forkaste Gyldigheden af en objectiv correct Function, der forrettedes enten for Spøg («non serio, sed joci causa») eller af en Vanvittig, involverer umiddelbart Nødvendigheden af en Bestemmelse med Hensyn til Intentionen. Her kommer man Sagen neppe nærmere, end det sker ved den Bestemmelse, at den Fungerende maa forrette «cum intentione faciendi, quod facit ecclesia.» Hans Hensigt og Vilje maa med andre Ord være at gjøre det, som han virkelig gjør. Intentionen kan, naar Sacramentets fornødne objective Gyldighed skal kunne hævdes, kun gjælde det nøgne kirkelige Factum. Sætningen indeholder derfor kun quod facit ecclesia, ikke derimod quod intendit ecclesia (Naadevirkningen). Objectiv Gyldighed mangle saaledes Handlinger, som ske f. Ex. i Vanvid, i Besathed eller for Spøg. De mangle enten Characteren af actus humani eller den fornødne Intention. Men Liturgens personlige Vantro kan ikke ophæve Virkningen af den institutionsmæssigt forvaltede Handling.

Derimod have Donatisterne og efter dem middelalderlige Secterere, saasom Waldenserne, Wickleff og Huss gjort en falsk Anvendelse af Sætningen: Nemo dat, quod non habet. Denne Sætning gjælder — som før bemerket — ganske vist med Hensyn til Sacramentets Gyldighed, for saa vidt som den er betinget af den Forrettendes Stilling som legitim Indehaver af Embedet.

Men Sætningen vil intet sige med Hensyn til den Forrettendes rent personlige, ethisk religiøse Qvalificationer. Det var denne Fejl, man begik: Man mente, at den sacramentale Handlings Gyldighed var afhængig af den Forrettendes personlige Forhold til Gud.[1]) Paa den Maade vilde ingen kunne være viss paa sin Frelse, ligesom Princípet er en frugtbar Kilde til Opløsningen af al kirkelig Orden og Auctoritet, saaledes som vi se det for vore Øjne i Dagens hjemlige kirkelige Foreteelser, der vise os en Fornyelse af donatistiske Ideer, i hvilke man mødes fra oven og fra neden. Alle disse donatistiske Forestillinger ere forkastede i Conf. Aug. Art. VIII.

Vi gaa nu over til at betragte de for Sacramenterne fælles Virkninger.

Har Sacramentet som saadant Evne til at indvirke paa Menneskets Naturliv, uden at dertil fornødiges nogen klar Bevidsthed eller nogen sterk Vilje, saa kan det dog ikke antages, at den Modtagendes aandelige Tilstand er en ligegyldig Sag. Sacramenterne maa antages at virke forskjelligt, efter som der er aandelig Modtagelighed tilstede eller ikke. Der maa skjelnes mellem en gyldig Modtagelse (sacramentum valide suscipere) og en værdig Modtagelse af Sacramentet (sacramentum digne suscipere). Vi maa saaledes ogsaa skjelne mellem en dobbelt Virkning af Sacramentet.

---

[1]) Conciliet i Constans har derfor med Rette forkastet den Sætning af Wicleff: Si episcopus vel sacerdos existat in peccato mortali, non ordinat, non consecrat, non conficit, non baptizat.

Nærmest maa der tillæges Sacramentet ifølge dets Væsen og Betydning en nødvendig og uundgaaelig Virkning, som vi kunne kalde en *sacramental* (effectus sacramentalis), fordi den nødvendigt ledsager den indstiftelsesmæssige Forvaltning uden Hensyn til den Modtagendes subjective Forhold i Tro eller Vantro — Sacramentets *Naturvirkning*. Denne kan som saadan ikke siges at være umiddelbart frelsende. Men *til* Frelse kan den dog siges at være, for saa vidt som den for den Modtagende indeholder en *Drift*, en Stimulus til at lade sig frelse. Sacramentet tilfredsstiller saaledes vor Trang til fra selve vor Natur at modtage gode Impulser, helligede Drifter. Ellers maatte det christelige Liv tænkes som en uafladelig Kamp mellem Aanden, som det eneste directe Receptaculum for Naaden, og den fordærvede Natur, uden Fredens Gode, uden Harmoniens Skjønhed. Lettes Kampen ved Virkninger i vort Naturliv, der ere uafhængige af Hjertets stiftende Tilstande, da først er der Udsigt til en Gjenoprettelse af Freden, Harmonien og Ligevegten i et Menneskeliv. Forøvrigt henvises til det Foregaaende.[1])

Sacramentets anden, dets *frelsende* Virkning (effectus salutaris) maa derimod antages at være afhængig af Menneskets subjective Modtagelighed, specielt dets Tro, fordi overhoved intet virkelig religiøst Forhold kan indtræde uden subjective, aandelige Betingelser som en blot Naturproces. Denne Virknings Indtræden maa altsaa bero paa, at vi frit gaa ind paa at lade os bestemme

[1]) I, 138 ff.

af og at følge den Impuls, som udgaar til vor Aand fra vor Natur, der har været i Berørelse med Naademidlet og derigjennem med „den tilkommende Verdens Kræfter." Derimod indtræder Virkningen ikke, hvor Sacramentet støder paa Ubodfærdighed og Vantro. De, der saaledes maa betegnes som «obicem ponentes», modtage den ikke.

Vi maa imidlertid her foreløbig blive staaende ved denne formale Betegnelse af den tilsigtede Virkning som frelsende. Det er ganske vist Naade, som modtages. Men Naadegaven efter sit Indhold bliver forskjellig efter de forskjellige Sacramenters ejendommelige Character.

Spørgsmaalet om den for Sacramenterne fælles Virkemaade knytter sig til Læren om «opus operatum». I det tolvte Aarhundrede begyndte man at tale om, at Sacramenterne virke ex opere operato, en Læreform, som fandt almindeligt Bifald. Udtrykket har væsentlig faaet to Forklaringer. Fra én Side skal herved stærkt udtrykkes, at Sacramentet som Christushandling objectivt har Virkekraften i sig selv. Det er som saadan efficax propria vi et virtute. Den virkende Aarsag maa ingenlunde søges i noget udenfor Sacramentet selv, saaledes navnlig hverken hos den Forrettende eller hos den Modtagende.[1]) Fra en anden Side forklares Udtrykket saaledes: «ex opere operato scil. a Christo, id est: Quia operatus est Christus.» Herved skal det hævdes, at Sacramentet objectivt alene har sin naadeformidlende Kraft i det, som

[1]) Cfr. Oswald, Lehre von den Sacramenten I, 49.

„Christus har virket" for os, i hans Gjerning og Indstiftelse, i Modsætning til al vor Virken, al menneskelig Fortjeneste.[1]) Andet skal Udtrykket opus operatum ikke betegne. Disse Forklaringer udelukke ikke hinanden og ere fuldt acceptable for al evangelisk Bevidsthed. Og da Udtrykket kun er beregnet paa at fixere, hvad der er Sacramentets virkende Aarsag, men ingenlunde paa at udelukke, at der gives subjective Betingelser for Modtagelsen af Sacramentet til Frelse (hvad der allerede er bestemt udtrykt i Sætningen: Sacramenta conferunt gratiam non ponentibus obicem)[2]), saa finde vi her ingen Grund til at optage nogen principiel Controvers. Mulige Misbrug af Kirkelæren vedkomme os her ikke. Det er saadanne Misbrug af dette Lærepunkt fra deres Side, som lære opus operatum, „men ikke lære, at der ved Sacramentets Brug kræves nogen Tro, som tror, at Synderne forlades," der forkastes i Conf. Aug. Art. XIII.

2.

Den romerske Kirke har syv Sacramenter, svarende til de forskjellige Tidsafsnit under vort

[1]) Möhler, Symbolik 192 f.

[2]) Conc. Trid. Sess. VII. Can. VI. VIII. Det samme fremgaar af Sess. XIII Cap. 8, hvor der skjelnes mellem dem, som efter sand Selvprøvelse og Forberedelse modtage Sacramentet „spiritualiter", og dem, der uden saadan Beredelse „kun modtage det sacramentalt" (sacramentaliter dumtaxat id sumere). Cfr. ogsaa Bellarmin, Disputt. Mediol. 1721 T. III, 108 f. Oswald l. c. Hettinger, Apologie II, 2. S. 154 ff.

Liv i Christi Kirke paa Jorden, fra Vuggen til Graven: 1) Indgangen formidles ved Daaben (baptismus); 2) Overgangen til den modnere Alder helliges ved Confirmationen (confirmatio); 3) den aandelige Kamp og Sejer i Livet lettes, ligesom Oprejsning fra Fald formidles ved Boden (poenitentia); 4) en Kilde til stadig Fornyelse og Styrkelse af Livet i Gud er given i d. h. Nadverd (eucharistia s. sacra coena); 5) Udgangen helliges ved den sidste Salvelse (unctio extrema); 6) Kirkens Forplantelse i Verden betinges ved Ordinationen (ordinatio); og 7) Menneskehedens naturlige Forplantelse helliges ved Ægteskabets Sacrament (matrimonium). Tre af disse Handlinger medføre et uudsletteligt Præg (character indelebilis), nemlig Daab, Confirmation og Ordination, hvorfor de ikke maa gjentages (non iterabilia).[1]) Ved denne sacramentale Indvielse af vort Jordelivs forskjellige Stadier knyttes ogsaa hele Menneskelivet paa det Inderligste til Christi Kirke.

Der er i og for sig intet i Vejen for at kalde alle disse hellige Handlinger Sacramenter, for saa vidt som de ere kirkelige Handlinger, der støtte sig til Guds Ord, og for saa vidt som der ved dem ikke væsentlig tænkes

[1]) En smuk og følelsesfuld Beskrivelse af Menneskelivets hellige Indvielse ved det Sacramentale paa alle dets Stadier har Göthe givet i „Aus meinem Leben". „Wie ist nicht dieser wahrhaft geistige Zusammenhang im Protestantismus zersplittert". „Der Protestant hat zu wenig Sacramente" . . . medens dog „die Sacramente das Höchste der Religion sind." Werke. Stuttgart 1867. B. II, 282 ff.

paa Menneskets Handlen over for Gud (saaledes som Bønnen f. Ex.), men væsentlig paa Guds Handlen med os, ved hvilken han under den synlige Kirkehandlings Form giver os Del i sin usynlige Naade. Den hellige Skrift forbyder os ikke dette, da den ikke har givet os noget generelt Sacramentbegreb. — Ogsaa for de fem Kirkehandlinger, hvilke vor Kirke ikke anerkjender for Sacramenter i fuld Betydning, paaberaabes disse to Kjendemerker. Confirmationen (Conc. Trid. Sess. VII) støttes fornemmelig til Act. 8, 14—17; og som dens Naadegave betegnes den Unges Bestyrkelse i Aandens Naade under Præstens velsignende Haandspaalæggelse. — Bodens Sacrament eller Absolutionen (Conc. Trid. Sess. XIV) støttes til Joh. 20, 23 f.; Mt. 16, 19; 18, 18. Dens Naadegave er Syndsforladelsen i den treenige Guds Navn. — For den sidste Salvelse (C. Trid. Sess. XIV) paaberaabes Jac. 5, 14 f.: „Er nogen iblandt eder syg, han kalde til sig Kirkens Præster, og de skulle bede over ham og salve ham med Olje i Herrens Navn; og Troens Bøn skal frelse den Syge, og Herren skal oprejse ham, og har han begaaet Synder, skulle de forlades ham." I Henhold hertil betegnes denne Handlings Naadegave som den dobbelte: Lettelse i Sygdommen (alleviatio) – eller efter Omstændighederne Helbredelse — og Syndsforladelse (remissio peccatorum) eller som det heder i Concil. Florent.: Mentis sanatio et, in quantum autem expedit, ipsius etiam corporis. Handlingen er ikke væsentlig anlagt paa at være et Dødssacrament, hvilket navnlig klart fremgaar af de den led-

sagende Bonner. Men vistnok betegnes den ogsaa som synderlig fornoden i Dødens Nød „til Aandens Lettelse og Oprejsning, til Taalmodighed i at bære Legemets Sygdom og Kraft til at overvinde Djævelens Rænker".[1]) Dette Sacrament har ogsaa en materia terrestris, Oljen. Handlingen er i den lutherske Bekjendelse lige saa lidt forkastet som Confirmationen, hvormed den sideștilles.[2])

Præstevielsen (C. Trid. Sess. XXIII) har sin bibelske Begrundelse i 1 Tim. 4, 14 og 2 Tim. 1, 6. Her tales, som vi for have seet, om en bestemt, ejendommelig Naadegave, charisma, som er meddelt den til Præst (Presbyter) indviede Timotheus under Apostelens og andre Præsters Haandspaalæggelse. Denne Haandspaalæggelse samt Bielsens hellige Olje ere Handlingens ydre Midler. Myndigheden og Evnen til Embedets Forvaltning betegnes som dens ejendommelige Naadegave: Augmentum gratiæ, ut quis sit idoneus minister.[3])

Ægteskabet (C. Trid. Sess. XXIV). Om det ægteskabelige Forhold mellem Mand og Kvinde skriver St. Paulus: „Denne Hemmelighed (μυστήριον) er stor," Eph. 5, 33, hvilket i Vulgata gjengives med: Sacramentum hoc magnum est.[4])

Den lutherske Kirke har ikke forkastet en eneste af disse Handlinger, og for de aller flestes Vedkommende

[1]) Perrone, Prælectiones theol. IV, 195.

[2]) Apol. Art. XIII (VII), 6.

[3]) Conc. Flor.

[4]) En udførligere Fremstilling baade af dette og de øvrige romerske Sacramenter indeholdes i Forf.s Det kirkelige Embede S. 212—240.

benegter den heller ikke principielt Retten til at anse dem for Sacramenter.[1]) Kun for Confirmationens og den sidste Salvelses Vedkommende bemerkes, at de ikke have nogen „udtrykkelig" Befaling o. s. v.[2])

Men i den lutherske Theologi og Praxis er det efterhaanden bleven almindeligt at skjelne mellem Handlinger, som have directe Indstiftelse af Christus, og Handlinger, som bero paa apostolisk Overlevering, uden at nogen directe Indstiftelse af Christus i alle Fald nævnes. Af samtlige nævnte Handlinger er det nu kun tre, Daaben, Eucharistien og Absolutionen, som udtrykkelig i Skriften berettes at være indstiftede af Herren selv. Men indenfor disse har den samme Theologi atter skjelnet mellem Ord og Sacrament. Dette sidste betegnes som Handling, og det har en materia terrestris til Kjendemerke. Derfor er, som vi før have seet, Absolutionen gaaet ud af Sacramenternes Række, hvilket dog aldeles ikke tør ansees for Vidnesbyrd om, at den skal ansees for mindre vigtig end et Sacrament. Den er jo, gjennem Kirkens Formidling, Christi eget Ord til os.

Den reformerte Kirke lærer, at Sacramenterne ere billedlige Handlinger, hvorved ingen virkelig Naadevirkning formidles. Sacramentets Betydning er at være et Pant paa den Naadevirkning, som derved betegnes.[3]) Denne Betragtning lader sig dog ikke for-

[1]) Belæg af Bekjendelsesskrifterne, Reformatorernes officielle Fælleserklæringer samt Kirkeordningerne findes i Forf. ovenanførte Skrift S. 169 ff.

[2]) L. c. 170.

[3]) Cfr. Consens. Tigurin. Cap. XV; Conf. Gall. Art. 34 f.; 37 f.; Conf. Helvet. II, Art. 19 f.

ene med den Betydning, Herren selv ved sine Indstiftelser har tillagt disse hellige Handlinger. Den tilfredsstiller heller ikke vor Trang til faste, ydre Tilknytningspunkter for vor Tro. — Overhoved mangler den reformerte Kirke som ethvert Samfund, hvis Character og Retning er den nøgne, naturløse Aandeligheds, Sans for Sacramentet. Den hele Interesse samler sig om det abstract Aandelige, hvorfor ogsaa Ordet, henvendt umiddelbart til vor Aand og umiddelbart virkende i den, bliver eneste Naademiddel, og Sacramentet faar kun Betydning som „Understøttelse" for Ordet eller som „synligt Ord", verbum visibile. Dette Udtryk stammer fra St. Augustin og har vistnok sin Sandhed. Thi de sacramentale Handlinger have sin dybe Symbolik. Men skal Udtrykket betegne Sacramentet i dets væsentlige og ejendommelige Forhold til Ordet, da tjener det ikke til at betegne Forskjellen i fuld Sandhed, men snarere til at udviske Forskjellen og reducere Sacramentet til et underordnet Middel i Forhold til Ordet, hvortil der ogsaa i Retninger indenfor den lutherske Kirke med reformert Tendens er en Tilbøjelighed, som kommer tilsyne i den Betegnelse, at Sacramentet væsentlig kun skal „understøtte" Ordet. [1])

Om den moderne Vantroes Forkastelse af Sacramentet som Magi se Fundamentallæren. [2])

3.

Det blev ovenfor bemerket, at den hellige Skrift ikke indeholder noget generelt Sacramentbegreb. Den behand-

[1]) Om det reformerte Sacramentbegreb se forøvrigt Forf.s ovenanf. Skrift S. 254 ff. samt Fundamentallæren S. 150 ff.

[2]) I, 140 f.

ler kun de enkelte Sacramenter. Det lader sig derfor ikke gjøre at eftervise Berettigelsen af vort generelle Sacramentbegreb ved noget directe eller fuldstændigt Bevis af den hellige Skrift. Men naar vor Betragtning ikke alene ikke er i Strid med den hellige Skrifts Lære, naar den paa den ene Side stemmer vel overens med vort Væsens Behov og paa den anden Side med Christendommens Væsen, naar den saaledes paa harmonisk, utvungen Maade lader sig indlemme som organisk Led i en christelig Livsbetragtning, og naar den endelig slutter sig nøje til den lærende Kirkes Tradition gjennem Tiderne, da trøste vi os til at tro, at vi ere paa ret Vej i Sandhedens Erkjendelse ogsaa paa dette Punkt.

Uden bestemte Støttepunkter i den hellige Skrift er vor Lære dog ikke. Saaledes er der Vidnesbyrd om Skriftmæssigheden af den Grundtanke, at Sacramenterne have Betydning for vort Væsens Naturside. Joh. 6, 54 tales der om at „æde Christi Kjød og drikke hans Blod." Hvordan nu disse Ord forøvrigt opfattes, saa maa man være enig om, at de udtrykke d. h. Nadverds Ide: Jesu Christi forherligede Menneskenatures Meddelelse til vor. Og dette sætter Herren i Aarsagsforhold til de Troendes legemlige Opstandelse. Jeg skal oprejse ham paa den yderste Dag. — Men ogsaa Daaben sættes i Forhold til Opstandelsen i Herlighed. Saaledes 1 Cor. 15, 29. Apostelen siger, at den Skik at lade sig døbe over afdøde Troendes Grave vilde være meningsløs, om der ikke gaves nogen Opstandelse. Men meningsløs vilde den jo ogsaa

være, dersom Daaben ikke var noget Middel til at delagtiggjøre os i Opstandelsen til Herlighed. Altsaa atter et Vidnesbyrd om en sacramental Naturvirkning.

Vor Lære om det consecratoriske Ord i Sacramentet finder Stadfæstelse 1 Cor. 10, 16, hvor de Ord: „som vi velsigne" sikkert nok sigte til Velsignelsens Ord, der udtales over det sacramentale Element.

At Apostlene eller, med den kirkelige Fremtid for Øje, det apostoliske Embede skal agtes for de hellige Mysteriers rette Forvalter stadfæstes ved et Sted som 1 Cor. 4, 1. 4. 5.

Ogsaa den Tanke, at Naademidlet har sin Kraft i sig selv i Modsætning til enhver Forestilling om Kraftens Afhængighed af Forvalterens Personlighed har i det Mindste per anologiam sin Støtte i den hellige Skrift. Der tales saaledes ikke blot om en charismatisk Evne til Djævleuddrivelse i Uafhængighed af Personens Ondskab, Mt. 7, 22, ikke blot om Ypperstepræstens Evne til at prophetere alene i Kraft af sin Embedsstilling, Joh. 11, 51. Men der tales ogsaa om, at Ordets Naademiddel har Kraften i sig selv trods Forkynderens personlige Daarlighed, Phil. 1, 15—18, hvad der vel tør antages ikke mindre at være Tilfældet med Sacramentets Naademiddel. Og Apostelen taler om en Embedsnaade, altsaa en objectiv Competence for Embedet eller Naademiddelforvaltningen, hvoraf Indehaveren er i Besiddelse formedelst sin Ordination paa den Maade, at han subjectivt kan forholde sig meget forskjelligt til den, i Forsømmelse eller i Troskab, 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6. Saaledes stadfæster Skriften den kirkelige

Satz: minister conficit sacramentum non per gratiam (o: den subjectivt tilegnede Naade), sed per characterem (o: Embedsnaaden).

§ 46.

Fortsættelse.

B. Den hellige Daab.

Frelsens sacramentale Formidling begynder med den hellige Daab, hvis Betydning just er den at være det aandelige Livs Fødsels, Gjenfødelsens Sacrament. Saa vel i denne som i enhver anden Henseende er Daaben sacramentum initiationis. Den er Indgangen til Guds Rige, janua ecclesiæ, og som saadan tillige den Act, hvorved Pagten med Gud sluttes for Tid og Evighed.

Som Fødselens Sacrament i aandelig Betydning er Daaben en Act, hvorved vistnok det hele, i Gud helligede, overnaturlige Personliv en Gang for alle vorder sat. Men dette dog endnu kun som real Potens. Livet med alle dets vordende Muligheder er i Kraft af Daaben tilstede som en Spire.

Derfor udelukker Daaben hverken Muligheden eller Fornødenheden af en hellig Handling til Naadelivets Befæstelse (confirmatio confirmandi) i den relativt modnede

Personligheds Eje. Den kirkelige „Confirmation" kan snarere fra denne sin sacramentale Side sees som Daabens Consequens, paa samme Tid som den, seet fra sin anden Side, den sacrificielle, nemlig som Bekjendelseshandling (confirmatio confirmantis) danner den naturlige Betingelse for Adgangen til det følgende Sacrament, der forudsætter Personlighedens relative Modenhed.

1.

Den hellige Daabs guddommelige Indstiftelse ville vi betragte under vort Skriftbevis.

Som Sacrament har den en materia terrestris: Vandet. Tolle aquam, et non est baptismus (St. Augustin).

At dette Vand faar en til dets hellige Brug svarende rituel Indvielse er en kirkelig Anordning af gammel Datum, ligesom overhoved Brugen af indviet Vand, „Vievand", er meget gammel i Kirken.[1]) Men heri se vi kun et kirkeligt Adiaphoron, som ingen Consequenser har med Hensyn til Handlingens sacramentale Gyldighed. — Vandet kommer i Betragtning som Middel til Renselse. Daaben er en actus ablutionis, vistnok ikke en Renselse fra „Kjødets Urenhed"; men den ydre Renselse tjener som billedlig Fremstilling af den tilsvarende indre. Deri ligger Vanddaabens Betydning som signum. Men dette sacra-

[1]) Den omtales saaledes allerede af Tertullian og Gregor af Nyssa (Or. de. Capt. Chr.).

mentale Vand er som saadant tillige i Kraft af Indstiftelsen en virkelig Bærer af den indre Naadevirkning. Den aandelige Fødsel er ej blot en Fødsel „af Aand", men ogsaa „af Vand", saa vist som Vandet er institutionelt medium. — Det tør ansees som selvfølgeligt, at det ikke kommer an paa, hvilken Mængde Vand der anvendes, eller om Daaben sker ved Neddykning (immersio), ved Overgydning (infusio) eller ved Besprængning (aspersio).[1]

Det personlige Princip for det nye aandelige Liv, hvori vi ved Daaben som sacramentum initiationis vorde delagtige, er den Hellig-Aand. Det vil derfor ikke være urigtigt, ligesom det ogsaa stemmer overens med Skriftens Sprogbrug, naar vi betegne den Hellig-Aand som Daabens „usynlige Gave", dens materia coelestis.

Men dette Forhold til Guds Aand er ikke at fatte exclusivt, som om Daaben ikke tillige formidlede vort Samfund med Faderen og Sønnen. Besjelede af Guds Aand og Aandens Liv ere vi i Samfund med den ene, udelelige, treenige Gud og delagtige i hans Liv.

Dette er udtrykt i Daabens traditionelle Form, der directe fremgaar af Indstiftelsens Ord: Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.

Som en Daab med Vand i den treenige Guds Navn efter Indstiftelsen er Daaben gyldig. At den ledsages af en Bekjendelse som Udtryk for Kirkens Tro, hvortil der døbes, er vel begrundet. Men Kirken har altid fastholdt, at det ikke er Bekjendelsen, der gjør Daaben til en

[1]) Dersom Hbr. 10, 22 sigter til Daaben, synes Bestænkelsen eller Besprængningen at have bibelsk Hjemmel. Cfr. Ez. 36, 25.

Daab. Derfor godkjender Kirken Nøddaaben uden Bekjendelse.

Forvalter af den hellige Daab er ordentligvis det kirkelige Embedes Indehaver, hvad der ligefrem følger af Embedets Begreb som Naademiddelembede. Men Kirken erkjender tillige for Nødsfald, per dispensationem Christi, som det heder i Kirkesproget, Gyldigheden af en Daab ved Lægfolk.[1]) Af en saadan dispensatio Christi findes der ganske vist ikke Spor i den strevne Aabenbaring. Men den er foretagen af den lærende Kirke paa Christi Vegne efter Troens Analogi. Og den er overalt bleven godkjendt af det troende Folk i Tillid til den lærende Kirkes Auctoritet paa et saa practisk vigtigt Punkt.

Ved Daabens sacramentale Virkning maa vi tænke paa det hemmelighedsfulde Forhold mellem Sjelen og Gud, som er den uudeblivelige Følge af, at Sjelen er kommen i directe Contact med Guds Aand og „den tilkommende Verdens Kræfter", et Forhold, der følgelig sætter en bestemt Forskjel mellem enhver Udøbt og enhver Døbt uden Hensyn til den individuelle Disposition ved Daabens Modtagelse. Som sacramental Virkning bliver saaledes ikke blot dette Objective at betegne, at Gud fra sin Side har sat sig i et Forhold til Synderen, hvorved

[1]) In casu necessitatis non solum sacerdos et diaconus, sed etiam laicus, vel mulier, immo etiam paganus et hæreticus baptizare potest, dummodo formam servet ecclesiæ et facere intendat quod facit ecclesia. Denne Instruction af Eugen IV udtaler en almenchristelig Erkjendelse.

en Gang for alle hans Naade og det evige Liv er Synderen tilbudt, men ogsaa dette Subjective, at der i den Døbtes egen Natur er indforlivet en Kraft, en Drift, som i Pagt med Samvittigheden altid tilskynder ham til at gribe i personlig Tilegnelse det evige Liv, hvortil han er kaldet. — Det er dette blivende, i sin Naturmæssighed ufortabelige Forhold, som Middelalderens Theologer og derefter Tridentinum har udtrykt ved sin Lære om Daabens character indelebilis, og som er det nødvendige Grundlag for den Erkjendelse, at Daaben er *non reiterabilis* o: den skal ikke gjentages, selv om den i sin Tid ikke blev modtagen subjectivt ret, eller om den Døbte siden er falden ud af Naaden. I Kraft af Daabens sacramentale Virkning kan Daabsnaaden blive ham tilbel, naarsomhelst han opgiver sin Modstand, hvad der populært er udtrykt i den Sætning, at „Pagten altid staar fast fra Guds Side". En Gjentagelse af Daaben er det ikke, naar Kirken har tilladt eller efter Omstændighederne paabudt en betinget Daab (*in forma conditionata*) for det Tilfælde, at der var Grund til at frygte for, at Daaben før ikke var forrettet, eller at Vedkommende ikke havde modtaget den i dens rette, indstiftelsesmæssige Form. [1])

Hvor den fornødne Modtagelighed findes, indtræder Daabens frelsende Virkning. Denne er nødven-

[1]) Formen er da denne: *Si non es baptizatus, ego te baptizo in nomine Patris &c.* Om Brugen heraf heder det i Rituale Romanum: Hac tamen conditionali forma non passim aut leviter uti licet, sed prudenter et ubi, re diligenter pervestigata probabilis subest dubitatio, infantem non fuisse baptizatum.

digvis og med ét Ord Gjenfødelse o: den i Synden Dødes principielle Levendegjørelse ved Modtagelsen af Livets Aand. Sacramentum initiationis maa som saadant have denne Virkning. Thi dette er fundamentalt Behov. Naar man ogsaa plejer at betegne Daaben som Middel til Retfærdiggjørelse, da er dette kun en Udtalelse af, hvad der er selvfølgeligt, at Gud kun giver dem sin Aand, hvem han eo ipso forlader deres Synd.

Som gjenfødende tilfredsstiller Daaben ikke blot vort fundamentale, men for saa vidt ogsaa vort universale Behov, som den principielle Levendegjørelse er total. Den omfatter den hele Personlighed, Aand og Natur i udelelig Enhed. Hvad Udviklingen medfører maa være givet i Fødselen; hvad Maalet aabenbarer i Fuldendelse maa være anlagt i Udgangspunktet, ligesom den fuldt udfoldede Organisme potentielt maa være helt tilstede i sin Spire. Derfor heder det i alt omfattende Betydning: „Daaben frelser os."

I Kraft af Daabsnaaden med dens forjættelsesrige Begyndelse til et nyt Forhold til os fra Guds Side, et Faderforhold i altid ny, overnaturlig Naade, bliver det nu ogsaa muligt for Synderen fra sin Daabs Stund af at indtræde i et nyt Forhold til Gud, et Forhold, hvortil han umiddelbart forpligter sig, idet han modtager Naaden, som gives ham just hertil. Dette Forhold fra Baptizandens Side finder sit naturlige Udtryk paa den ene Side i Løftet om Forsagelse (abrenuntiatio) af alt Ondt, paa den anden Side i Bekjendelsen til Kirkens Tro paa den treenige Gud. — Dette dobbelte Forhold fra

Guds og Menneskets Side er med Rette bleven betegnet som en Pagt (pactio baptismatis, foedus baptismale). Men glemmes maa det herved ikke, at Pagten er en Virkning af Daaben. En fuldkommen fejlagtig, væsentlig pelagiansk Foreſtilling om Forholdet faar man, derſom man tænker ſig Gud og Mennesket mødende hinanden i Daaben ſom væſentlig ligegjældende contraherende Parter. Det maa her ikke glemmes, at Gud er Pagtens pars potior i eneſtaaende Betydning: Han grundlægger Forholdet, ikke blot fra ſin Side, men for ſaa vidt ogſaa fra Synderens Side, ſom han nyſkabende, i fri, ufortjent Naade ſætter de ſubjective Forudſætninger for Synderens Pagtesliv ind i hans Tilværelſe.

Er det Daabens væſentlige Henſigt og Betydning at være Gjenfødelſens Bad, da er dens Nødvendighed given med Gjenfødelſens Nødvendighed. Spørges der, om denne Nødvendighed ſkal anſees ſom abſolut, eller om Muligheden af Frelſe for dem, der dø uden Daab, men vel i Anger over ſine Synder og med Ønſket om Daab og uden nogen Skyld i Daabens Udeblivelſe, da har det til alle Tider været en udbredt Mening blandt Kirkens Mænd, at vi maa anerkjende ikke blot en Vanddaab, men ogſaa en Aandsdaab og en Bloddaab: baptismus fluminis, flaminis et sangvinis, idet vi gaa ud fra Begrebet om Guds univerſale Kjærlighed, der ikke vil nogen Synders Død.[1]) Specielt med Henſyn til Mar-

[1]) St. Ambroſius ſiger i ſin Tale over den unge, fromme Keiſer Valentinian, der døde uden Daab: . . . . Non habet ergo gratiam, quam desideravit? Certe, quia poposcit,

tyriets Bloddaab har man henviſt til, at Herren ſelv betegner den blodige Død, han ſkulde lide, ſom en Daab, Mr. 10, 38.[1]) — Om de Børns Skjæbne, der dø uden Daab, har der været lært meget forſkjelligt. Vi ville indſkrænke os til paa den ene Side at minde om Forældrenes Pligt til at benytte Gjenfødelſens ordinære Middel og om vor Uvidenhed med Hensyn til mulige extraordinære Midler, og paa den anden Side at proteſtere mod enhver Opfatning, der kommer i Conflict med Begrebet om Guds frelſende Kjærligheds Univerſalitet.[2])

Der er bleven ſagt: „Fordi der ved Daaben er Spørgsmaal, ikke blot om Grundelſen af en ny Bevidſthed, men af et nyt Menneſke, er enhver Daab efter ſit Begreb en Barnedaab.“[3]) Skal den Voxne komme ind i Guds

---

accipit . . . Quos si martyres suo abluuntur sanguine, et hunc sua pietas abluit et voluntas. St. Bernhard fasthølder sola fide hominem posse salvari cum desiderio percipiendi sacramenti, si tamen pio adimplendi desiderio mors anticipans seu alia quæcunque vis invincibilis obviavit.

[1]) Tertullian (De baptism. 16): Est nobis etiam secundum lavacrum, sanguinis scilicit, de quo Dominus: habeo, inquit, baptismo tingi. Hic est baptismus, qui lavacrum et non acceptum repræsentat et perditum reddit. St. Auguſtin (De anima II, 9): Nemo fit membrum Christi, nisi aut baptismo in Christo aut morte pro Christo.

[2]) Spørgsmaalet er ikke confeſſionelt i ſtreng Betydning, da Confeſſionerne ikke indeholde bindende Afgjørelſer. Hvad Privatanſkuelſerne angaar, ſtiller Sagen ſig ſaa, at de katholſke Theologer i Almindelighed repræſentere den ſtrengeſte Biblicitet i Hævdelſen af Daabens Nødvendighed. Cfr. Oswald, l. c. I, 210 ff. Den mildere Anſkuelſe har dog ogſaa ſine Talsmænd blandt dem. Cfr. Klee. Dogmatik III, 160 ff.

[3]) Martenſen, Dogmatik § 255.

Rige, maa jo ogsaa han først blive som Barnet ifølge Herrens Ord.

Hermed er der foreløbig givet et Svar paa Spørgsmaalet om Barnedaabens Gyldighed. Gaa vi nærmere ind paa Sagen, bliver det første Spørgsmaal: Trænger Barnet til at døbes? Svaret er ligetil: Barnet fødes med Arvesynd. Derfor trænger det til at gjenfødes, hvoraf umiddelbart følger, at det ogsaa trænger Daaben som Gjenfødelsens Middel.

Men er da Barnet ogsaa skikket til at modtage Daaben? Skikket for Sacramentet er jo — som vi have erkjendt — kun den, der har Tro. Men tør vi tillægge det ubevidste Barn Tro? Sikkert nok kunne vi ikke tillægge Barnet nogen Tro af Naturen eller overhoved i Uafhængighed af Daaben. Thi Troen have vi erkjendt som en Naadens Gave, der kun gives ved Naadens Midler, Ord og Sacrament. Men et andet Spørgsmaal er det, om Barnet ikke endog fremfor den Voxne er umiddelbart skikket til at faa Troen. Vistnok: Var Troen kun et Forhold i actuel Bevidsthed eller en bevidst indre Handlen, da kunde vi ikke tillægge det lille Barn Tro. Men vi have erkjendt,[1]) at Troen nærmest kommer i Betragtning som indre Modtagen. Den er Udtrykket for den Hjertets Ydmyghed, der lader Gud handle med sig og tager imod Naaden uden at hindre den. Et saadant Organ, der umiddelbart er skikket til at blive et Receptionsmiddel for Naaden, er netop Barnehjertet. Deraf kom-

[1]) I § 4.

mer det, at den Voxne maa blive som Barnet, „fattigt i Aanden", trængende og modtagende, for at kunne indgaa i Guds Rige. Vi kunne saaledes sige, at Barnet umiddelbart er særlig skikket til at vorde troende, hvilket for dets Vedkommende kun kan ske ved Daaben. Ved Ordet kan det jo endnu ikke paavirkes.

Vi sige med vor Kirkes gamle Dogmatikere, at vi døbe Barnet, ikke fordi det har Troen før Daaben, men for at det kan faa Troen i Daaben:[1]) Non quia credit, sed ut credat. Den samme Opfatning ligger til Grund for de Spørgsmaal og Svar, hvormed Daabshandlingen lige saa dogmatisk correct som rituelt smukt begynder ifølge Rituale Romanum:

Sacerdos interrogat: N. N. Quid petis ab Ecclesia Dei?

Patrinus respondet: Fidem.

Sacerdos: Fides, quid tibi præstat?

Patrinus respondet: Vitam æternam.[2])

Barnedaaben forudsætter, at Ordet siden kommer til. Derved skal den Plantning, som sker i Daaben, komme til Modenhed. Naar Barnets Bevidsthed efterhaanden udvikler sig af Naturlivets Skjød, naar det „vaag-

[1]) Cfr. Joh. Gerhard, Loci (Ed. Preuss) IV p. 360. 370; Melanchton, Loci (Berol. 1856) p. 108; Quenstedt, Systema IV. Cap. V. Qu. VII, 2. Bajer, Compend. (Ed. Preuss) p. 542 sq; Hollaz, Examen III Sect. I Cap. VII. Qu. 6. III; Buddeus, Institt. (Lpz. 1723) p. 1122. 1127.

[2]) Den samme Opfatning møde vi i den romersk katholske Dogmatik. Se f. Ex Oswald l. c. 240: „Den Kindern selbst wird der Glaube erst im Empfang des Sacraments und zwar als eingegossene Tugend habituell mitgetheilt."

ner" af sin ubevidste Tilstand, vil ogsaa Modstanden mod Guds Aands Paavirkning vaagne. Derfor trænger det til et Middel, som kan virke paa dets Bevidsthed og saaledes holde Synden tilbage fra at overvælde og kvæle det nedlagte Liv. Medens Ordets Forkyndelse hos den Voxne maa gaa forud for Daaben for at bringe ham til Omvendelse, saa følger denne Forkyndelse for Barnet, hos hvem der ikke paa samme Maade som hos den Voxne bliver Tale om Omvendelse, kun efter Daaben.

Da der ikke foreligger noget udtrykkeligt eller directe Skriftbevis for Barnedaaben som saadan, er den apostolske Tradition her af saa meget større Betydning. Og den er sikker nok. Der er ingen Grund til at tvivle om Rigtigheden af Origenes's Meddelelse: Ecclesia ab apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare, og St. Augstins: Hoc ecclesia semper habuit, semper tenuit, hoc a majorum fide suscepit hoc in finem perseveranter custodit.[1])

I Forhold til Daaben er den kirkelige Confirmation[2]) i dobbelt Betydning en Bekræftelseshandling, idet den Døbte paa den ene Side er Handlingens Object som confirmandus og paa den anden Side dens Subject som confirmans.

Under velsignende Haandspaalæggelse af Kirkens Tjener bliver den Unge bekræftet og befæstet i Daabens Naade. Den er ved Siden af Ordet en Handling, „quo baptizatis gratia sanctificans augetur et additur robur

[1]) Cfr. Oswald c. l. 193.
[2]) Cfr. Forfs. Det kirkl. Embede 180.

spiritus, tum ad firmiter credendum, tum ad fidem strenue profitendam.» Man har betegnet den som „Besegling", signaculum, og dens Forhold til Daaben har man udtrykt ved den Sætning, at den skal tjene til at fuldende den i Daaben grundlagte christelige Personlighed: baptismus facit, confirmatio perficit Christianum. Fra denne Side seet har Confirmationen et væsentligt sacramentalt Moment; den betegnes i lutherske Kirkeordninger fra Reformationstiden som en „sacramental Ceremoni"; og selv om vor Kirke ikke har troet at kunne anse Handlingen for Sacrament i samme Betydning som Daaben og Eucharistien med deres udtrykkelige Indsættelse af Herren selv, saa har den dog heller ikke nogensinde betragtet den blot som en «otiosa caeremonia». Derom vidner fornemmelig den i Kirkeordningerne forekommende Tiltale til Barnet under Haandspaalæggelsen: „Annam den Hellig-Aand" o. s. v.

Handlingens anden Side er den sacrificielle. Confirmanden er tillige Confirmant. Han bekræftes ikke blot i sin Daabspagt, men bekræfter den ogsaa, idet han bekjender sig til Pagten. Den Tro og den Villighed til at forsage det Onde (abrenunciatio), som paa hans Vegne blev bekjendt af andre ved hans Daab som Barn, bekjender han nu med vaagen Bevidsthed i Menighedens Forsamling. — Confirmationens dobbelte Betydning kan saaledes ogsaa udtrykkes derved, at den paa den ene Side er en kirkelig Benedictionshandling, paa den anden en kirkelig Confessionshandling.

Da det kun er de enkleste og mest elementære For-

bringer til christelig Tro og Vilje, hvorom her er Tale, saadant, som er en conditio sine qua non for ethvert Christenliv, kan Kirken ikke tilkjende den de kirkelige Borgerrettigheder, der unddrager sig Confirmationen af nogensomhelst Grund. Han maa enten være et endnu ganske umodent eller et aandeligt sygt Lem af Samfundet, eller han er en Frafalden.

2.

Den lutherske Kirkes Lære om den hellige Daab er den traditionelle, cfr. Conf. Aug. Art. 9 og den tilsvarende Art. i Apologien; Schmalk. Art. III, 5 og begge Katechismers fjerde Part. Augustanas Artikel om Daaben er godtjendt i det officielle romerske Modskrift, Confutationen. — Den reformerte Bekjendelse reducerer derimod Daaben fra at være Gjenfødelsens Middel til at være et blot Gjenfødelsens Symbol.

Til Forskjel fra begge de protestantiske Kirkeafdelinger betegner den romerske Kirke ogsaa Confirmationen som et Sacrament, «verum et proprium sacramentum», i hvilket «Spiritus sanctus datur ad robur».[1]) Dens Theologer paaberaabe sig fornemmelig de Steder i Apostelhistorien, hvor der tales om en ved Haandspaalæggelse formidlet Aandsmeddelelse som en selvstændig Act efter Daaben, fornemmelig Act. 8, 14—17. Denne Handling, mene de, have Apostlene sikkerligen ikke tiltaget sig paa egen Haand; den maa pege tilbage til en Indstiftelse af

[1]) Conc. Flor. 1439. Trid. Sess. VII.

Christus. Der henvises ogsaa til et analogt Sted, Act. 19, 5. 6. „Apostelhistorien viser, at Apostlene ikke blot i Kirkens første Tid, men fremdeles ogsaa senere foretoge Haandspaalæggelsen paa de Døbte; og endelig er der Hbr. 6, 2 Tale om en Haandspaalæggelse ved Siden af Daaben som en af Christendommens Grundlærdomme, hvilken Haandspaalæggelse af alle hellige Fædre bliver forstaaet om vort Sacrament.“ [1]) Protestantismens Theologer forstaa den i Regelen om Meddelelsen af Aandens overordentlige Naadegaver.

Blandt Kirkefædrene omtales meget almindeligt Confirmationen som en sacramental Handling. St. Augustin kalder den sacramentum chrismatis, quod quidem in genere visibilium signaculorum sacramentum est, ut et ipse baptismus.» [2]) Men ligesaa de ældre Fædre. [3])

3.

Et Forbillede paa Daaben havde den gamle Pagts Folk i Omskjærelsen. Den symboliserede Hjertets Renselse fra Synden og Indlemmelsen i Pagtens Folk. Men mere end dette Symbolske kunde Omskjærelsen ikke yde. Et Middel til Hjertets Gjenfødelse kunde den ikke være, fordi Gjenfødelsens Liv er betinget af Christi Gjerning, som endnu var fremtidig. Forøvrigt er Daaben som

[1]) Oswald l. c. 255.

[2]) Cfr. Oswald l. c. 261.

[3]) Om Traditionsbeviset se Oswald, l. c. 259 ff.; Klee, Dogmatik. Mainz 1841. III, 175 ff.; Schwane, Dogmengeschichte der patristischen Zeit. Münster 1869. S. 968 ff.

Tvætning baade forud afbildet og forud forkyndt i G. T. Cfr. Gen. 35, 2; 1 Sam. 7, 6; Ez. 36, 25; Sach. 13, 1. — Johannesdaaben har endnu væsentlig den samme symbolske og forbilledlige Character. Mt. 3; Mr. 1; Lc. 3.

Daabens højtidelige Indstiftelse er meddelt os Mt. 28, 19 f., hvor den ved Partikelen εἰς betegnes som en Handling, hvorved vi sættes „ind i" Samfundet med den treenige Gud. Andetsteds bruges Partikelen ἐπὶ for at betegne Jesu Navn som Handlingens Grundlag, Act. 2, 38. Endelig bruges ogsaa ἐν for at betegne Gud (eller hans Navn) som Handlingens Element eller dens aandelige Sphære; Act. 10, 48.

Daaben betegnes efter sin Virkning som Formidling af Syndsforladelse, Act. 2, 38, som Middel til Renselse fra Synden, Act. 22, 16 og fra en ond Samvittighed, Hbr. 10, 22 cfr. 1 Ptr. 3, 21. Ved Daaben gives os den Hellig-Aand, Act. 2, 38; cfr. Mt. 3, 14, fødes vi paany, komme vi ind i Guds Rige, Tit. 3, 5; Joh. 3, 5, vorde vi Christi Disciple, Mt. 28, 19. I omfattende Betydning grundlægger den hele vor Frelse, 1 Ptr. 3, 21: „Daaben frelser os". — Idet der i Daaben gives os et nyt aandeligt Liv, overgives det medfødte Syndeliv til Døden, Ro. 6, 3. 4; Col. 2, 11. 12 cfr. 3, 9. 10.

Daaben er nødvendig. Thi vi maa fødes paany for at kunne indgaa i Guds Rige, Joh. 3, 3, og Daaben er det af Herren forordnede Gjenfødelsens Bad, Joh. 3, 5; Tit. 3, 5.

Ogsaa Barnet behøver Gjenfødelse, Ps. 51, 7; Joh. 3, 6. Dets umiddelbare Skikkethed for Gjenfødelsen

fremgaar af Steder som Mr. 10, 14. 16; Mt. 18, 3. Et Barn kan ved Guds overordentlige Naadesforanstaltning endog i Moders Liv modtage den Hellig-Aand, Lc. 1, 15. — Steder som Act. 16, 15. 33; 1 Cor. 1, 16; Eph. 6, 1 har man benyttet som Vidnesbyrd om, at Barnedaaben er bleven brugt paa Apostlenes Tid. — Noget directe Skriftbevis for Barnedaaben haves dog ikke. Kirken har alle Dage tillidsfuldt handlet efter Traditionen i denne højvigtige Sag.

§ 47.

Fortsættelse.

C. Den hellige Eucharisti.

Aandens Forhold til Frelsen, for saa vidt som den er sacramentalt formidlet, maa ikke blot omfatte Daaben som den guddommelige Handling, hvorved den subjective Delagtighed i Frelsen grundlægges. Det maa ogsaa omfatte Eucharistien som den guddommelige Handling, hvorved den subjective Frelse — der jo fra først til sidst er Aandens Verk — naar sin højeste Fuldendelse i Timeligheden.

Det Religiose som personligt Livssamfund med Gud vilde overhoved mangle sin fulde Realisation, dersom der kun gaves Adgang til et Forhold til Gud i Aand og

ikke i Natur og dernæst kun til Gudmenneskets, Mid-lerens Person og Gjerning i Tro paa hans Aabenbaring som historisk, forbigangent Phænomen. Det maa anses som et væsentligt Moment i Kirkens religiøse Liv, at det indeholder en Aabenbaring af Gud, der giver os Adgang til at forenes med ham i concret Nærværelse som numen præsens, at forenes med Frelseren som den personligt Nærværende i Aand og Natur, som Gud og Menneske. Derved fyldestgjøres den almenreligiøse Trang til at „føle og finde Gud" aaben-baret iblandt os. Derved virkeliggjør ogsaa Kirken paa den mest reale Maade sit Begreb som Christi Legeme.

Det Grundlæggende i vor Betragtning af Eucha-ristiens allerhelligste Sacrament maa følgelig Læren om Christi Persons reale Præsens blive. — Deraf have vi da at drage vore Consequenser med Hensyn til Christi Gjerning for os, for saa vidt som denne bliver os et præsent Factum i og med hans Person. — Endelig have vi at betragte, hvilken Betydning for vort Liv i Gud eller Christi Aands Gjerning i os der maa tillægges vort sacramentale Forhold til den nær-værende Frelser og hans Gjerning.

1.

1. Christi virkelige Tilstedeværelse i sin sande, op-højede Menneskenatur, hans Tilstedeværelse, ikke blot i

Aand, men ogsaa i Natur, ikke blot formedelst guddommelig Ubiqvitet, men i gudmenneskelig Concretion, ikke blot i Kraft og Virkning, men i personlig Væsensnærværelse — dette er det uforanderlige Udgangspunkt for enhver Lære om den hellige Eucharisti.[1]) Det er herved den viser sig skikket til fremfor noget andet Middel at realisere det Højeste og Dybeste i Religionens Ide. Denne Ide er det personlige Livssamfund med Gud i nærværende Virkelighed. Der gives et naturligt Samfund med Gud i ren Umiddelbarhed formedelst hans Allestedsnærværelse i al Skabningen, som er, lever og røres i Gud. Men dette er ikke nok for den personlige Skabning. Et højere Trin er det aandelige Samfund med Gud formedelst hans Naade. Dette kan vorde frelsende og vorder det tilvisse for alle dem, der uden egen Skyld ikke naa længer. Men det højeste Gudssamfund i Timeligheden er det ikke. Det ligger ikke blot i Menneskets Væsen som

[1]) Vi benytte dette Udtryk, nærmest fordi det i videnskabelig Sprogbrug har den største Tradition for sig. Det findes allerede i „De tolv Apostles Lære" Cap. 9. Cfr. ogsaa Ignat. ad Philad. 4; Smyrn. 7, 1; 8, 1; Just. Mart. Apol. I, Cap. 66. Om de Gamles Benyttelse af Udtrykket er der sagt: Eucharistiam appellant, quod verbum bonam gratiam latine reddere possumus. Ac recte quidem bona gratia dicendum est, tum quia vitam æternam, de qua scriptum est: «Gratia dei vita æterna» præsignificat; tum quia Christum Dominum, qui vera gratia, atque omnium charismatum fons est, in se continet. Dette finde vi lige saa træffende som smukt sagt. — Andre Betegnelser for den hellige Handling — fra forskjellige Sider seet — ere: Fractio panis, sacra coena, coena Domini, s. convivium, eulogia, corpus Domini, sacramentum panis et calicis, mensa Domini, sacramentum altaris, communio, sacramentum venerabile, sanctissimum o. s. v.

Enhed af Aand og Natur, men ogsaa i Guds Væsen som Enhed af absolut Aand og „guddommelig Natur",[1]) og i Frelsens Væsen som formidlet ved Gudmenneskets, at først et Samfund med Gud, som omfatter begge Bestemmelser, Aandens og Naturens, er det højeste Trin. Det er dette vi finde i numinis præsentia eucharistica.

Efter Antagelsen eller Ikkeantagelsen af denne Kjendsgjerning maa Kirkeafdelingernes Lære om dette højvigtige Punkt bedømmes. Dybest krænkes her det Hellige af dem, som borttage Kirkens Alter og sætte en Mindefest for den fraværende Frelser i Stedet for den nærværende Gud aabenbaret i menneskelig Natur. Den kirkelige Delingslinje maa derfor her falde saaledes, at vi paa den ene Side have de Former af Christentro, der fastholde dette Grundvæsentlige, og paa den anden Side de Former, der fornegte dette. En „evangelisk Union", der opstiller Formler, som ere beregnede paa at være rummelige nok til at udtrykke baade Foreſtillingen om Herrens reale Præsens og hans blot ideale Nærværelse for Tanken og Andagten, maa betegnes som en beklagelig Inddifferens over for en af Christendommens dybeste Ideer.

Vi have i det Foregaaende i forskjellige Forbindelser havt Anledning til at dvæle ved de forskjellige mythiske og reflecterede Udtryk for den religiøse Menneskeaands umiddelbare Trang til Guds Aabenbaring iblandt os i tilgjængelig Concretion, nærmere bestemt som den incarnerede Gud.[2]) I Aartusinder have Menneskene søgt en

[1]) Cfr. II, 42 ff.

[2]) I, 67 ff.; 115 ff.; IV, 1, 152 ff. Cfr. ogsaa Forfs. Den ældste kirkelige Apologi S. 31. 66. 99 ff.; 105 ff. o. a. Stt.

Aabenbaring af Gud, saa de kunde „føle og finde ham", Act. 17, 27. De have løftet sit Blik til Himlen og troet at se ham i dens tindrende Lys. De have henvendt sig til Naturens store Phænomener paa vor Jord og troet at se ham aabenbaret i denne eller hin af dens Kræfter. De have dannet sig Billeder, som maaske fra først af kun havde sin Betydning som Billeder af det Hinsidige. Men Trangen til en nærværende Guddom, for hvilken man kunde knæle og tilbede, til „Gud iblandt os", bragte Hedningen paa den Tanke, at Guds Nærværelse kunde knyttes til Billedet, saa at Billedet var Gud. Phidias's Statue af Pallas var vistnok for de fleste Grækere ikke blot et Billede af Olympens Athene, men denne selv i jordisk Aabenbarelse. Denne dybe, uafviselige Trang til Gud, aabenbaret i vor Midte, er det, som Hedningerne have søgt at tilfredsstille, idet de gave sig til at dyrke Skabningen over Skaberen. Vi merke heri Menneskehedens smertefulde Raab efter Guds Aabenbaring paa Jorden. Naar Grækeren erklærer, at Ceres selv er i Brødet og Bacchus i Vinen, da er det Udtryk for den samme Trang til Gud aabenbaret i Natur, som Mystikeren udtaler, naar han erklærer, at han ikke vilde drikke Vand, dersom der ikke var noget af Gud deri. — Men vi have tillige seet, at Hedenskabet i begge sine Hovedformer er ude af Stand til at realisere Begrebet om en concret numen præsens. Dualismen kan det ikke, fordi Begrebet om en nærværende Gud, der kan føles og findes, paa en eller anden Maade maa blive Et med Begrebet om Gud aabenbaret i Natur, hvilket for Dualismen er en contradictio in

adjecto. Monismen kan det ikke, fordi en saadan Aabenbaring for dens Syn umiddelbart omsætter sig i den pantheistiske Forestilling om Guds Identitet med Verden og Naturen, hvad der ophæver det Religiøse.

I det Gamle Testamente er der forskjellige typiske Udtryk for den samme Trang. Saaledes de forskjellige Theophanier, specielt de, hvor Gud aabenbares i Menneskeskikkelse. Cfr. navnlig Gn. 18; Gn. 32; Ex. 24. — Et andet Forbillede paa Guds concrete Nærværelse var Ild- og Skystøtten i Ørkenen, hvorigjennem „Gud talte" til sit Folk. Ex. 13, 21; Ps. 99, 7; Jes. 4, 5. 6; 1 Cor. 10, 1 ff. — Her kan ogsaa nævnes Maleach Jehovah som en foreløbig og forbigaaende Form for Guds concrete Aabenbaring. — Men særlig have vi her Grund til at mindes Guds Nærværelse i sit Tempels Allerhelligste, hans Thronen over Naadestolen. Ex. 23, 27 &c. Templet er „Guds Hus," Guds „Bolig", „Helligdommen", fordi Gud bor der. Den er Stedet for Guds herlige Nærværelse, Schechinah. Af denne Guds concrete Nærværelse forklarer sig Pagtesfolkets store Glæde over sit Tempel. Den er Kilden til Sangerens Fryd; „Hvor dejlige ere dine Boliger, Herre Zebaoth!" Deraf de Frommes Længsel efter Jerusalem. Der fandt de Gud saaledes som intet andet Steds paa Jorden. „Min Sjel forsmægter efter Herrens Forgaarde." Ps. 84.

Men det er dog alt sammen kun Forbilleder paa Guds virkelige Nærværelse i den nye Pagt og hans

Nærværelse i dens Helligdom, saaledes som han intet andet Steds er at finde.

Han er i den nye Pagt bleven numen præsens formedelst Incarnationen.[1])

Men dersom denne Nærværelse ved Incarnationen kun var at fatte som forbigangent historisk Factum, som „verschollene Antiquiteten", hvortil vi kun kunne forholde os i Erindring og Reflexion, da var Gud atter kommen os paa Afstand, og Slægtens Trang til numen præsens var lige fuldt utilfredsstillet. Vor Trang i denne Henseende tilfredsstilles først ved Antagelsen af en numinis præsentia eucharistica som en fortsat virkelig Nærværelse af Guds incarnerede Søn iblandt os, i sin Helligdom.

Her finde vi Herren ikke blot i Natur og Legemlighed, ikke i Fornedrelsen, saadan som han var i Kjødet paa Jorden. Dette vilde ikke gavne os. Men vi finde ham heller ikke i Glansen af hans himmelske Aabenbaring. Den vilde vi endnu ikke taale. Han er virkelig nærværende iblandt os, men Skikkelsen er ringe og uanselig.

I Forhold til den Gamle Pagts Aabenbaring paa den ene Side kan det siges, at denne eucharistiske Nærværelse er uendeligt højere, fordi den er en Aabenbarelse i Virkelighed og ikke blot i Symbol. I Forhold til den eschatologiske Aabenbarelse paa den anden Side maa den eucharistiske Aabenbarelse siges at være uendeligt ringere, fordi den endnu savner Beskuelsen, visio beatifica.

[1]) § 33.

— I Forhold til Hedenskabet kan det siges, at den tilfredsstiller vor religiøse Trang, idet den paa den ene Side giver os Gud aabenbaret i menneskelig Natur iblandt os uden moniſtiſk at identificere ham med Naturen; og paa den anden Side værger den om Guds overnaturlige Herlighedsaabenbaring uden dualiſtiſk at ſtille ham i udelukkende overjordiſk Utilgjængelighed.

Derfor er Alteret ikke blot Midtpunktet for de gudstjeneſtlige Handlinger. Men det er den timelige Tilværelſes Midtpunkt. Guds Herlighed er derover, naar hans Børn ſamle ſig ved dets Fod for at fornye Samfundet med Gud aabenbaret i Kjød. Guds Engle ſkue beundrende ned i det Barmhjertighedens Under, ſom der ſker; og de love Gud, ſom vil trolove ſig med os til evig Tid. Men fra Solens Opgang til dens Nedgang flokkes Folkene om Kirkens ene Alter. Thi her er det, ſom de længedes efter, ſiden Paradiſet blev lukket: Det aabnede Paradis med Livets Træ, Udødeligheds Spiſe for Aand og Natur for dem, der ſad i Dødens Skygge. — Alteret er vort kjæreſte Sted. Thi her er Gud ſom intet andet Steds paa Jorden. „Herren er paa dette Sted. Her er Guds Hus. Her er Himlens Port.“ Her er Modſætningen mellem Himmel og Jord væſentlig ophævet, fordi Gud er her ſom den i Sønnen aabenbarede, der ifølge Incarnationen væſentligen tilhører baade Himmel og Jord. I ham, den nærværende Incarnerede, række de hinanden atter og atter Haanden til en evig Pagt. — Et Tempel uden Alter og Altertjeneſte, uden numen præsens i euchariſtiſk Betydning er intet andet end et profant

Hus, der mangler det Skjønneste og Herligste: Guds nærværende Aabenbaring i menneskelig Natur[1]).

Den hellige Eucharisti er det eneste Punkt i hele vor Christendom, hvor der bliver Tale om en ordinær Anvendelse af det dybe christologiske Begreb om Herrens Evne til at gjøre sin Menneskenatur gjældende overalt, hvor han vil, i dette Begrebs Forskjel fra de monstrøse Forestillinger om hans Menneskenaturs umiddelbare Ubiqvitet.[2]) De, der forkaste Begrebet om numi-

[1]) Formidler saaledes d. h. Eucharisti Christi reale Nærværelse i Kirken fuldere og herligere end noget andet Naadens Middel, da følger heraf, at den er det højeste og herligste Punkt i vor Gudstjeneste. Dette er oldkirkelig Betragtning. Til en fuldstændig Gudstjeneste er den uundværligt Led. De, der have denne Erkjendelse, elske Guds Hus og ville gjerne smykke det med det Skjønneste. Natur og Kunst have intet, der er for skjønt til dets Prydelse. Navnlig har den kirkelige Kunst ydet sit Ypperste for at pryde Kirkens hellige Alter og Altertjenesten. Her er Brug for Farve og Plastik, for Poesiens Hymner og Lovsange, for Tonernes Vidundere. Liturgen iføres Højtidsstrudet, naar han skal forvalte den helligste Handling, som sker paa vor Jord, og et rigt, betydningsfuldt Ceremoniel virker med til at lade os føle, at vore Besøg ved Herrens Alter ere de sande Højtidsstunder i vort Liv. Kunsten er overhoved efter sit Væsen vel skikket til at fremme Virkningen af det Sacramentale, hvormed den er beslægtet: Den vil som Sacramentet virke gjennem umiddelbare Naturindtryk. Kunstudstyret er derfor alt andet end den værdiløse „Udvortes-hed", hvortil en aandløs Puritanisme gjerne vil reducere det. Det er et meget værdifuldt Værn om det Hellige, en Beskyttelse mod Profanation, hvad Puritanismen ikke forstaar, fordi den dualistisk kun kan fatte det Naturlige i Modsigelse med Aanden. Den har ikke erkjendt, at Natur er en lige saa gyldig Kategori i Tilværelsen som Aand, begge satte af Gud, begge forenede af ham.

[2]) Cfr. IV, 1, 177 ff; 206 f.

nis præsentia eucharistica, forkaste derfor overhoved dette Begreb. Enten maa de tænke Christi Menneskenatur umiddelbart fyldende Universet, hvad der nødvendigvis er en monistisk, pantheistisk Foreſtilling. Eller de kjende ikke den aabenbarede, det er den incarnerede Gud, Frelsens Gud i jordisk Nærværelse. Deres fraværende Gud er lige saa vist en dualistisk (deistisk) Foreſtilling. Læren om d. h. Eucharisti bliver saaledes intet mindre end en Lapis Lydius, Prøvestenen for vor Christendomsopfatning i det Hele. — Den kirkelige, reale Opfatning paa dette Punkt giver os ogsaa først de rette Midler til at erkjende Kirken som Herrens Legeme. Han sætter nemlig sin Nærværelse paa Jorden som den incarnerede Gud, ikke blot for at være Gjenstand for Reflexion og Tilbedelse, men fremfor alt for at være Gjenstand for virkelig Tilegnelse, hvorom mere nedenfor. Kirkens reale Opfatning af dette Sacrament er saaledes det bedste Værn imod alle forflygtigende Ideer om Kirken som en Abstraction i upaaviselig Usynlighed. Den er tilvisse et corpus Domini mysticum. Men den har gjennem d. h. Eucharisti i sin Midte det corpus Domini reale, hvorfra den Incarneredes reale Liv udgaar til alle dens Lemmer.

Vi gaa nu over til at betragte den ejendommelige eucharistiske Christusnærværelses væsentlige Modus, for saa vidt som den kan være Gjenstand for vor Erkjendelse.

Allerede af Eucharistiens Begreb som Sacrament følger, at Christi Præsens formidles ved et bestemt Naturſubstrat. Med vore dogmatiske Forudsætninger for Øje mene vi, at der ikke herimod kan rejses nogen beret-

tiget Indvending. Man kan ikke benegte Muligheden heraf uden at benegte Incarnationens Mulighed. Ogsaa den beror jo paa den uendelige Guds Forening med den endelige Natur, Menneskenaturen, som her med den kirkelige Theologi maa fattes „anhypostatisk", hvis man vil undgaa Forestillingen om Christus som en Dobbeltpersonlighed.[1]) Men vi gaa videre: Man kan ikke negte Muligheden af Guds Aabenbaring i Eucharistien formedelst en unio sacramentalis mellem Gud og en materia terrestris uden at negte Muligheden af en guddommelig Aabenbaring overhoved, da den i alle sine Former (ogsaa den verbale) beror paa det Naturliges og det Endeliges Forenlighed med Aanden og det Uendelige. Ja, Religionen selv var en Umulighed, dersom denne Forening var umulig.

Mod Muligheden af Christi Nærværelse i Legemlighed har man anført Umuligheden af et Legemes „Multilocation". Leibnitz har svaret paa denne Indvending: „Dersom man med en metaphysisk Nødvendigheds uimodsigelige Beviser kunde godtgjøre, at et Legemes hele Væsen bestaar i Udstrækningen eller Udfyldningen af et bestemt Rum (in extensione sive spatii determinati implemento), da maatte man vistnok bekjende, at et Legeme ikke kan være paa forskjellige Steder, ikke engang formedelst guddommelig Magt . . . Men det er langt fra, at en Philosoph nogensinde har ført dette Bevis."[2]) Men

[1]) Cfr. IV, 1, 136 f.
[2]) Leibnitz, Systema Theologicum. Tübing. 1860.

naar vi saaledes fastholde, at Christus kan være legemligt overalt, hvor Eucharistien forvaltes, da mene vi ikke, at han er stegen ned fra Himlen for at give sig en circumscript, rumopfyldende Mangfoldighedstilværelse paa Jorden; men vi mene, at han kan gjøre sin Nærværelse — som Aand og Natur, som Gud og Menneske — gjældende overalt, hvor han vil og saaledes fremfor alt i den hellige Eucharisti, paa samme Tid, som han har sin Herlighedstilværelse i Himlen ved Faderens Højre. Som Analogi kunde her mindes Leibnitzs Foreſtilling om Monaderne, der hver for sig i sin punktuelle Tilværelse repræsentere Universet, uden at Universets Enhed eller Forsigværen derved ophæves.

Guds sacramentale Aabenbaring i Natur er overhoved et dybt begrundet Forhold. Vi have paa sit Sted[1]) gjort opmerksom paa det Betydningsfulde i Antagelsen af en Natur i Gud selv. Som den, i hvem al Tilværelse har sit Princip, og fra hvem den henter sin Gyldighed, kan Gud kun tænkes, naar dens constitutive Kategorier i ham have ideal Existens. Der maa følgelig i Gud tænkes — i det Mindste i ideal Præformation — et Naturligt med Nødvendighedens og den lovbundne Causalitets Kjendemerker. Ellers er enten Naturen overhoved intet gyldigt Begreb, men i dualistisk Forstand det Onde; eller Gud bliver den rene Vilkaarlighed, saaledes som f. E. Scotismen har tænkt sig ham. Gud er altsaa ikke blot Aand, men ogsaa Natur, og hans Selvmeddelelse til

[1]) II, 42 ff.

os, aandsnaturlige Væsener, er ikke at fatte som blot Aandsmeddelelse, men ogsaa som en Meddelelse af guddommelig Natur, sacra physis, en Erkjendelse, som den besindigere Theosophi har nyttet til Betragtninger af lige saa megen praktisk som speculativ Interesse. Naar altsaa Gud benytter Natur som Substrat for sin Selvaabenbaring, sin Selvhenvendelse til os, da se vi heri saa langt fra et heterogent Forhold i Strid med den Erkjendelse, at „Gud er Aand", at vi tvertimod heri finde et fuldkommen adæquat Udtryk for den fornødne correlate Erkjendelse, at Gud ikke er blot Aand. Den hellige Eucharisti er i hele Aabenbaringen det herligste og det mest significante Udtryk for Begrebet om „den guddommelige Natur". Noget Større lader sig ikke sige til det sacramentale Naturmiddels Forherligelse. I ren naturløs Aandelighed vilde Gud være utilgjængelig for os Mennesker, hvis Perception overhoved er anlagt paa og væsentlig betinget af naturmæssig Formidling.

At udpege noget enkelt bestemt Stof som det eneste mulige Substrat for Herrens legemlige Nærværelse i Sacramentet — dette lader sig vistnok ikke gjøre. Men Valget af Brød[1]) og Vin[2]) viser sig dog betydningsfuldt.

[1]) Hvedebrød, fordi Herren efter al Sandsynlighed brugte saadant ved Indstiftelsen. Hvor Brød nævnes alene uden Tilsætning, menes der i den jødiske Sprogbrug Hvedebrød.

[2]) Virkelig Vin, Vin af Vinstokken, vinum de vite. Vinens Blanding med Vand, temperamentum calicis er med Urette forkastet. Den er sikkerligen, som staaende Skik blandt Jøderne, bleven brugt ved Indstiftelsen og er af Fædrene fastholdt som symbolsk Udtryk for Christi Nærværelse i Enheden af begge sine Naturer.

Det hænger sammen med Eucharistiens Begreb som Sjelespise, spiritualis animarum cibus. Skulde dette Begreb symboliseres, kunde det ikke ske paa nogen bedre Maade end ved Brod og Vin. Mennesket var oprindelig henvist til at skaffe sig hele sin Næring af Planteriget, hvis ædleste Producter ere Kornet og Vindruen. Brodet og Vinen benyttes derfor ogsaa i den gammeltestamentlige Skrift for at betegne Menneskets legemlige Næringsmidler overhoved. Cfr. Ps. 105, 14. 15.[1]) Her kunde ogsaa mindes om Brodets og Vinens religiøse Brug i Hedenskabet, om Cerealia og Dionysica blandt Græker og Romer, om Brodet og Vinen i Mithrasmysterierne, om Haomasaftens Nydelse i den indiske Cultus og om de Folkefeste, som endnu slutte sig til Korn- og Vinhøsten.

Christi forklarede Menneskenaturs virkelige Nærværelse formedelst Brodet og Vinen er den store Hovedsag, som her er at fastholde. Kun et Modalitetsspørgsmaal og derfor af forholdsvis ringere Betydning er Spørgsmaalet om, hvorledes denne Nærværelse er at tænke i Forhold til dens naturlige Substrat. Det er navnlig Spørgsmaalet, om vi skulle tænke os en Transsubstantiation, hvorved Naturmidlerne substantielt forvandles til materia coelestis, Herrens Legeme og Blod,

[1]) Melchisedeck, Salems Konge, bar Brod og Vin frem for den Høieste; Herren forvandlede Vand til Vin i Kana, og han bespiste sine Tilhørere med Brod i Ørkenen. Man har ogsaa vegt paa den Omstændighed, at Brodet og Vinen ikke ere umiddelbare Naturproducter, men ogsaa Resultat af Menneskets Arbejde, som Betegnelse for den Tanke, at det Himmelske ikke gives os uden Personlighedens Arbejde.

idet kun Accidenserne (Udseende, Lugt, Smag) blive tilbage, eller vi skulle tænke os materia coelestis tilstede „i, med og under" Brødet og Vinen, uden Forvandling, som har sat Gemytterne i saa megen Bevægelse og voldt saa megen Splid. Dogmatisk Betydning kunde Valget her kun faa, for saa vidt som den ene eller den anden Opfatning maatte vise sig nødvendig for at hævde det Væsentlige: Christi Menneskenaturs virkelige Nærværelse.[1]) Striden er egentlig kun en Forhandling om det temmelig irrelevante Spørgsmaal angaaende præsentia panis. Thi Christi Menneskenaturs Nærværelse kan fastholdes paa begge Maader. Det er vistnok sandt: Naar der siges: „Dette er mit Legeme", da kunne disse Ord betegne en Forvandling. Men maa de ogsaa nødvendigvis forstaaes paa den

[1]) Hvorfor lægge Transsubstantiationslærens Tilhængere saa megen Vegt paa dette Begreb? En af dem svarer: „Kirken intenderer ved den dogmatiske Bestemmelse af den sande Nærværelses Modus, hvilken den har fixeret som Transsubstantiation, visselig ikke mere end at fastholde denne Nærværelse i dens Integritet. Transsubstantiationsdogmaet er og skal være det faste Værn for den eucharistiske Præsens: Det er denne, det gjælder." Oswald l. c. I, 386 f. Sammenlign hermed Bossuets Ord: Nous n'employons pas d'autres chauses pour expliquer le sacrifice de l'Eucharistie, que celles qui sont enfermées necessairement dans cette realité. Alt vil han udlede af den reale Nærværelse. Exposition de la doctrine etc. Oevres V, 401. Paris 1836. Om dette berømte Verk siger Döllinger: „Det var bleven approberet og priset i Rom af Pave og Cardinaler og opnaaede en næsten symbolsk Anseelse". „Det tilsigtede at udsondre det, der er virkelig Troeslære fra blotte theologiske Paastande." Über die Wiedervereinigung der christelichen Kirchen." Nördlingen 1888 S. 87. Det har saaledes en overrodentlig Interesse.

Maade? Synekdochen er dog en berettiget Talefigur. Naar f. Ex. den, der holder en Pung med Penge i sin Haand, siger: „Dette er Penge", saa vil han ikke dermed negte Pungens Tilstedeværelse. Den store Hovedsag er selve den virkelige Nærværelse. Den kan fastholdes paa begge Maader, og vel at merke, hvordan vi end opfatte den, ville vore Forestillinger om Mysteriet altid blive saare ufuldkomne. Bossuet har derfor Ret, naar han siger: Ainsi toute la dispute devrait, de bonne foi être réduite à la seule presence.[1]) Dette har vor augsburgske Confession gjort, idet den, Art. X, indskrænker sig hertil uden i sin latinske Text, at bestemme noget om Nærværelsens Modus.[2]) Her er saaledes Plads baade for den ene og den anden Opfatning af Modaliteten. Den tydske Text udtaler, at Herrens Legeme og Blod i Sandhed er tilstede „under Brødets og Vinens Skikkelse", hvilket er Transsubstantiationslærens almindelige Udtryk. Det fortjener Opmerksomhed, at derfor ogsaa den officielle romersk-katholske Confutation udtrykkelig har godkjendt denne Artikel,[3]) hvorom der siden er bleven stridt med saa megen Bitterhed, og at denne Godkjendelse er noteret i Apologien.[4]) — Christi virkelige Tilstedeværelse i Natur, i himmelsk forklaret Menneskenatur o: i en Menneskenatur, som er

[1]) Oevres de Bossuet V, 399.

[2]) De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini; et improbant secus docentes.

[3]) „Der zehnte Artikel hat nichts Schädliches das zu verwerfen sei".

[4]) Decimus articulus approbatus est.

optagen i og forklaret af Guds evige, uskabte Natur, bør her være Betragtningens Et og Alt. Selve de bibelske Betegnelser „Kjød" og „Blod" have kun sin Værdi og sin Betydning som Udtryk for dette alt beherskende Begreb. Der er ingen Grund til at forarge sig over disse Udtryk, der jo i Virkeligheden betegne noget andet, end hvad vi paa Jorden kalde Kjød og Blod. Det tør sikkert nok antages, at den himmelske Realitet, som vi modtage, ikke har fjerneste Lighed med det, vi i Timeligheden kalde Kjød og Blod. De drastiske Udtryk skulle tjene som en sterk Betegnelse for, at hvad vi faa i Eucharistien er himmelske Realiteter, ikke blot Billeder, ikke Ord, ikke Løfter, ikke heller blot Aandsvirkninger, men Liv af Jesu Christi gudmenneskelige Liv, som mystisk er tilstede og mystisk meddeles os, fordi det er intet mindre end dette, vi behøve. Eucharistien skal tjene som en væsentlig Formidling af det Samfund med Herren, som mystisk betegnes ved Forholdet mellem Vinstokken og Grenene, Legemet og Lemmerne.

Christi virkelige Nærværelse er tillige hans hele Nærværelse. Vi føres til det dogmatiske Spørgsmaal om den hellige Eucharisties „Totalitet", hvis første Sats traditionelt er:

Christus totus in toto. Dersom Kirkens Mænd med dette totus — den hele Christus i Eucharistien — havde tænkt paa, hvad vi ovenfor have kaldt en circumscript, rumopfyldende Nærværelse, som da maatte gjøres gjældende paa de Tusinder og atter Tusinder af Steder, hvor den hellige Handling samtidig gyldigen forrettes, da kunde man med Rette spørge, om de ikke derved vække Fore-

stillinger om en Multilocation af monstrøs Art. Men den dogmatiske Terminus totus in toto har en anden Bestemmelse. Den skal tjene til at afværge en ensidig Opfatning af Sacramentet som Naturmysterium. D. h. Eucharisti er vistnok nærmest Naturmysterium; den er jo sacramentum corporis Domini; det er sin forklarede Menneskenatur, han som det sande Menneske her paa mystisk Maade gjør gjældende og forener med vor Menneskenatur for at gjøre os til sande Mennesker. Dette er grundvæsentligt. Men med sin Lære om Totaliteten have Kirkens Mænd kun villet afværge en dualistisk Forestilling om en Deling af Christi Væsen. I og med sin Menneskenatur gjør han ogsaa sin Guddom sacramentalt gjældende. Og for saa vidt have vi i Eucharistien den „hele" Christus.

Totalitetslærens anden Sats er: Christus totus sub unaquaque specie: Christus maa tænkes helt tilstede under begge Skikkelser, baade Brødets og Vinens. Ogsaa ved denne Sætning skal der afværges utilbørlige Forestillinger om en Deling. Men her er det en mechanisk Deling af Menneskenaturen i Kjød uden Blod og i Blod uden Kjød, som skal afværges. Mellem begge maa der antages et Forhold af Concomitans, hvilket unegtelig anbefaler sig for vor Tanke fremfor den næsten capernaitiske eller i hvert Fald crasse og mechaniske Forestilling, at vi først faa en physisk Del af Herren og saa en Stund efter en anden. Sit poetiske Udtryk har den nævnte Theori faaet i St. Thomas's storslagne Hymne Lauda Sion Salvatorem:

Caro cibus, sanguis potus,
Manet tamen Christus totus
Sub utraque specie.

Der indvendes: Men hvorfor har Herren da ikke givet os sig selv i Sacramentet kun under én Skikkelse, sub una specie, naar dette var nok? Svaret er: Fordi Herren siger: „Gjører dette til min Ihukommelse" og fordi Apostelen Paulus forklarer dette nærmere derhen, at vi ved Eucharistiens Form skulle mindes og minde om (bekjende) Herrens Død, hans blodige Offerdød. Den separate Meddelelse af hans Menneskenatur under „Kjød" og „Blod" har den symbolske Betydning at minde os om hans kostbare Blods „Udgydelse for os til Syndernes Forladelse," som Herren selv siger. Concomitanstheorien bliver derfor ikke blot den aandfuldeste, men ogsaa den mest bibeltro Opfatning. Derfor kunne vi ogsaa medgive Tilladeligheden af en Distribution «sub una» under visse Omstændigheder.[1]) Men en ganske anden Sag er det at gjøre denne Distributionsform til Regel for den store Mængde af Communicanter. Vi kunne ikke anerkjende Berettigelsen deraf, uagtet vi ikke ere uopmerksomme paa, at denne Form (paa Grund af Concomitansen) vistnok ikke afficerer Sacramentet i dets Væsen, men kun i en symbolsk Form, og uagtet vi vel vide, at det var fromme Bevæggrunde, som hidførte denne Praxis,[2])

[1]) F. Ex. for visse Individer, som lide af en uovervindelig Modbydelighed for Vin; eller i Sygdomstilfælde, hvor Mund- og Halsorganerne ere saa ilde medfarne f. Ex. af Kræft eller Lupus, at det synes umuligt at faa bibragt den Lidende en Draabe Vin.

[2]) Navnlig Frygten for at spilde, om det saa kun var en Draabe af Christi kostbare Blod.

og at den ikke i Romerkirken er fixeret, defineret Dogma (det er ikke Dobbeltstikkelsens Utilstedelighed, men Enkeltstikkelsens Tilstedelighed ved Uddelingen, der læres), men kun en disciplinær Forholdsregel, der efter Omstændighederne[1]) ogsaa kan forandres.[2]) Kalken tilstaaes saaledes f. Ex. de med Rom unerede Grækere.

I Forbindelse med den symbolske Brødsbrydelse (fractio panis), som i den ældste Tid var saa fast Skik efter Herrens eget Exempel ved Indstiftelsen, at Handlingen stundom faar Navn derefter, og som derfor med Urette er opgivet i vor Kirkeafdeling, nævne vi Totalitetslærens tredie Sats:

Christus in qualibet specierum parte. Tanken er udtrykt af St. Thomas i Hymnen „Lauda Sion" saaledes:

Fracto demum Sacramento,
Ne vacilles, sed memento,
Tantum esse sub fragmento,
Quantum toto tegitur.

Christusnærværelsen har overhoved intet med Quantitetens Kategori at gjøre. Det er kun hans Nærværelses Substantialitet, som skal fastholdes.[3])

[1]) F. Ex. Hensynet til Kirkens Enhed.

[2]) Der er orthodoxe Katholiker, som længes efter og haabe paa denne Forandring. F. Ex. Møhler: „Det vilde glæde os, om der blev givet enhver Frihed til at drikke af den velsignede Kalk eller at lade det være, hvilket sikkert ogsaa vil ske, naar det almindelige Ønske i Kjærlighed og Endrægtighed udtaler sig ligesaa stærkt for (Kalkens) Nydelse, som det fra det tolvte Aarhundrede af har udtalt sig derimod." Symbolik 256.

[3]) Cfr. Cat. Rom.: Doceant, Christum Dominum in hoc Sacramento, ut in loco, non esse, det vil sige: paa rumopfyldende Maade. Christum ea ratione in Sacramento esse non dicimus, ut magnus aut parvus est, quod ad

Som Dugdraaben gjengiver Billedet af den hele Sol, saaledes ogsaa dens mindste Partikler, om den deles. Tanken har sin Interesse overfor allehaande crasse Forestillinger om en circumscript Form for Herrens Nærværelse og de lige saa crasse Foreſtillinger om hans Nærværelses physiske Deling mellem Elementerne.

Under Behandlingen af det generelle Sacramentbegreb blev det bemerket, at de hellige Handlinger maa antages at faa sin sacramentale Kraft og Betydning ved et bestemt consecratorisk Ord, som her naturligen er Indstiftelsens Ord. Dette maa følge Handlingen som den Act, hvorved Herren sætter sin sacramentale Nærværelse. Consecrationen er ligesom vor udtrykkelige Paaberaabelse af Herrens indstiftelsesmæssige Forjættelse. Uden den have vi ingen Ret til at vente hans sacramentale Nærværelse. Uden den kan Menigheden kun bespises med Brød og Vin. Consecrationens Ord maa paa en Gang fattes saa, at de a) berette, hvad Herren engang ved Indstiftelsen gjorde, at de b) virke, hvad nu her sker, Herrens sacramentale Tilstedekomst, og at de c) erklære denne Tilstedekomst som et skeet eller nu vordende Factum. Consecrationens hellige verba Dominica ere følgelig paa en Gang at fatte som referende, opererende og declarerende.

Den eucharistiske Præsenses terminus a quo maa saaledes i hvert Fald være Consecrationen. Leibnitz bemerker med Rette: „I Sandhed, enten ere Indstiftelsens

quantitatem pertinet, sed ut substantia est. P. II. Cap. IV, 37.

Ord, som Præsten udtaler, falske, hvilket Gud forbyde, eller: det, som er blevet velsignet, maa nødvendigvis være Herrens Legeme, allerede før det nydes.“[1] Dette er ogsaa Concordieformelens Lære. Men hvad er den sacramentale Nærværelses terminus ad quem? Hvor længe varer den? Concordieformelen lærer, at den varer «intra usum», d: saa længe som den sacramentale „Brug“ (usus) eller „Handling“ (actio) varer. „Og usus eller actio betegner her ikke den mundtlige Nydelse alene, men hele den indre, af Christus anordnede Nadverdhandling, Consecrationen eller Indstiftelsesordene, Uddelingen (distributio) og Modtagelsen (sumptio.[2])

Der romerske Kirke lærer Christi sacramentale Nærværelses Permanens. Den vedbliver ogsaa extra usum, „saa længe som Brødets og Vinens Skikkelser vare.“ Derfor saar Kirkehuset med „Tabernaklet“ d: Stedet, hvor Monstranzen med den indviede Hostie opbevares, her en særegen Helligbed for det fromme Sind. Højalteret med den „evige Lampe“ foran det Allerhelligste bliver her altid Stedet for Herrens ejendommelige

---

[1] Et profecto aut falsa sunt, quæ a Sacerdote pronunciantur verba institutionis, quod absit aut necesse est hoc quod benedictum est esse Corpus Christi etiam antequam manducetur. Syst. theol. 131.

[2] S. D. VII, 86. Leibnitz reducerer deres Mening in absurdum, som antage, at den sacramentale Nærværelse er knyttet til den blotte Nydelse. „Hvor skulde den da tage sin Begyndelse? Paa Læberne? eller i Munden? eller i Halsen? eller i Maven? Eller maatte ikke engang der, hvis Symbolerne der paa Grund af en eller anden Fejl ikke skulde vorde fordøjede?“ L. c. 131.

sacramentale Nærværelse, for numinis præsentia eucharistica permanens.[1]) Derfor er Alteret for Katholiken altid det hellige Sted, som han aldrig gaar forbi uden at bøje sine Knæ, Guds Hus altid det hellige Sted, som han aldrig gaar forbi uden at blotte sit Hoved. Derfor kan han paa „Christi Legems Fest" fejre en Fest til Ære for Incarnationens Mysterium. Og Katholikens Besøg i sin altid aabne Kirke, hans Tilbedelse foran Herrens Alter har som Følge af den sacramentale Christusnærværelses Permanens altid en Indvielse, som Protestantens Tempelbesøg kun kan have i Communionens hellige Øjeblikke.

Hvilken af disse to Opfatninger af den eucharistiske Præsens's Varighed er den rette? Den hellige Skrift skulde for os Protestanter være det Afgjørende. Men af Skriften lader der sig hverken directe eller indirecte hente noget Svar paa Spørgsmaalet. Naar Protestanterne med saa megen Sikkerhed lære en præsentia eucharistica kun «intra usum» eller endog kun i Nydelsens Øjeblik og hævde dette som et Dogma med lige saa megen Sikkerhed, som de forkaste enhver Tanke om Muligheden at det Modsatte, da handle de ikke i

[1]) Trangen til denne permanente Christusnærværelse i Herrens Hus var en af den ædle Grev Fr. Leopold v. Stolbergs Bevæggrunde til at gaa over til Rom. Under 26 Oct. 1800 skriver han til sin Ven Lavater: „Selv om jeg ikke havde oplevet den protestantiske Kirkes næsten fuldendte Opløsning, saa havde jeg ikke længer kunnet føle mig vel i dens Haller uden præsens numen." J. Jansen, Friedrich Leopold, Graf zu Stolberg. Freiburg im Br. 1877. S. 4.

Overensstemmelse med sit eget Skriftprincip. Thi Skriften tier ganske derom. Romerkirken henter sit Svar fra Traditionen. Men det tunne vi ikke. Lige saa lidt forekommer det os muligt at deducere et Svar med logisk bindende Consequens ud af dette Sacraments Begreb. Under disse Omstændigheder vove vi ikke at udtale nogen sikker Mening. Men under enhver Omstændighed tro vi, at Spørgsmaalet om, hvor længe den eucharistiske Nærværelse varer, lige saa lidt er et Hovedspørgsmaal i denne Sag som Spørgsmaalet om, hvorledes den er at tænke. Hovedsagen er og bliver Nærværelsens Realitet, ikke derimod dens Tid og dens Maade.

Det sidste Spørgsmaal indenfor Læren om den reale Nærværelse gjælder Eucharistiens Tilbedelighed. Og dette Spørgsmaal lader sig med fornøden Sikkerhed besvare ud af den reale Præsenies Begreb. Allerede St. Augustinus siger[1]): Nemo illam carnem manducat, nisi prius adoraverit. Og Leibnitz har ogsaa her et træffende Ord: „Der er ingen Tvivl om, at enhver ret og tilbørligt vilde tilbede Gud, naar han aabenbarede sig under Christi synlige Skikkelse; ligesaa, naar man sikkert vidste, at Christus med sit Legeme (thi Guddommen er altid og overalt tilstede), om end usynligt var tilstede. Men nu ere vi jo fuldkommen visse paa, at dette er Tilfældet i det allerhelligste Sacrament. Derfor tilbede vi Sacramentet med Rette. Og hvor correct dette er, bevidne ogsaa Lutheranerne, som ved Nydelsen af

[1]) Til Ps. 98.

Eucharistien benytte Tilbedelsen[1]) (in ipsa perceptione Eucharistiæ adorationem exhibeant), om de end ikke gaa videre, fordi de nemlig ikke tro, at den sacramentale Tilstedeværelse varer ud over Brugen."[2]) — Skulde Udtrykket „Sacramentets Tilbedelse" være udsat for nogen Misthydning, da faar det siges, som jo burde være overflødigt, at det ikke er Brødet og Vinen, som tilbedes, men alene den i Sacramentet virkelig nærværende Christus. Men man kan ikke lære hans virkelige Nærværelse uden at lære Sacramentets Tilbedelighed i denne Forstand, hvorfor ogsaa Luther betegner Eucharistien som «adorabile sacramentum.»

Der er Enighed mellem romersk og luthersk Bekjendelse om det Grundvæsentlige: den reale Nærværelse. Men over for begge staar den reformerte Opfatning med sin Fornegtelse af selve dette Fundamentale.

Zwingli fandt i Eucharistien kun Erindringstegn om Christus. Brødet og Vinen er kun Symboler, der betegne hans Legeme og Blod. En præsentia realis af hans Menneskenatur er en Umulighed. Thi med sin Menneskenatur er Christus localt indskrænket til Himlen. Vi modtage derfor kun Brød og Vin.

[1]) Cfr. vor egen Liturgi: Communicanderne knæle, og Menigheden staar under Consecrationen, ligesom Communicanderne modtage Sacramentet knælende; og under Distributionen synger ogsaa hos os Menigheden: Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis! Er det ikke det nærværende Guds Lam, der tilbedes? Bestaar ikke dette Øjebliks ejendommelige Herlighed just i den ejendommelige Nærværelse under Brød og Vin?

[2]) L. c. S. 147. 149.

Calvins[1]) Nadverdlære er et Forsøg paa en Formidling mellem den zwingliske og den lutherske Opfatning. Brødet og Vinen ere for ham vistnok mere end for Zwingli. De ere ikke blot Erindringstegn, men tillige et Pant paa, at Herren er med sine. Ja, Calvin kan endog tale om en vis Christi Tilstedeværelse „med" Brødet og Vinen, og at den Troende paa en Maade nyder Christi Legeme og Blod. Men denne Tilstedeværelse er kun et aandeligt, derimod ingenlunde et naturligt eller „substantielt" Forhold. Thi med Zwingli deler Calvin Forestillingen om Christi Menneskenatur Indskrænkning til Himlen. „Substantielt" kan den paa ingen Maade gjøres gjældende paa Jorden. Naar der da fra dette Standpunkt tales om en Nydelse af Christi Legeme og Blod, da kan dermed kun menes den blotte aandelige Tilegnelse af Christus, som sker i Troen, medens Munden kun nyder Brød og Vin. Da denne Nydelse saaledes er betinget af Troen, kan den Vantroende ikke i nogen Betydning, hverken aandeligt eller naturligt, siges at modtage Christus i Eucharistien. — Den zwingliske Lære fornyedes af Socinianerne og Arminianerne og toges efter dem i Arv af Rationalisterne, dog saa, at endog Forestillingen om en blot billedlig Nydelse af Christi Legeme fjernedes som smagløs og upassende for dannede Mennesker. Kant har i Læren om Eucharistien kun Sans for det broderlige Fællesskab, som derved fremstilles.

Den egentlige Kilde til den gjennemgaaende reformerte Fornegtelse af Eucharistiens Begreb som helligt

[1]) Institutiones Lib. IV Cap. XVII. Genevæ 1612.

Naturmysterium ligger i dens dualistisk nestorianiserende Christologi, som er uforenlig med Begrebet om Christi Menneskenatur's Delagtiggjørelse i de guddommelige Egenskaber.[1]) Uden dette Begreb kan der jo nemlig ikke blive Tale om, at den himmelske Herre paa nogen Maade skulde kunne gjøre sin Menneskenatur gjældende overalt paa Jorden, hvor hans Sacrament forvaltes. Men ved at lade dette falde har dette System opgivet det Punkt i vor Christentro, hvor det Religiøse — som før bemerket — faar sit mest pointerede og realistiske Udtryk som Livssamfund med Gud. Hvad den aandelige Modtagelse af Christus i Troen angaar, da erstatter den ikke Naturmysteriet. Aandeligt modtage vi jo Herren ogsaa gjennem Ordet. Og hvad den Tanke angaar, at Herrens hele Vilje med med sit Sacrament var at testamentere sin Kirke Brød og Vin som et Billede af sin Personlighed, saa kan man kun undre sig over, at en saa aandløs Foreſtilling har kunnet komme til Orde. Hvad vilde man sige om en døende Fader, der testamenterede sine Børn sit Billede i en Flaske Vin og et Stykke Brød? Herrens Valg skulde ikke have været bedre? Hvorfor da ikke heller lade os beholde Veronicas Svededug eller et virkeligt Billede af hans hellige Aasyn i Farve eller i Sten? Opfatningens exegetiske Uholdbarhed er her endnu ikke Stedet til at omhandle.

2. Dersom den Opfatning af Forsoningen, altsaa Christi Gjerning for os, var den rette, som vi paa sit Sted (IV, 1, 421 ff.; 434 f.) have betragtet, den gamle og den nye Evan-

[1]) Cfr. IV, 1, 214 ff.

gelismes Opfatning, da ere vi alle frelste i den Forstand, at det kun gjælder at blive sig denne Frelse bevidst. Ikke alene have vi selv intet at gjøre i den Anledning. Men heller ikke Christus har mere at gjøre for os efter sin Forsoningsdød. En saadan Virksomhed, saasom navnlig hans himmelske Forbøn, lader sig ikke forene med Evangelismens Forsoningslære. Gaar man derimod ind paa, at Herren virkelig fremdeles er virksom for os i sin Forbøn, da er paa Forhaand den Mulighed ikke udelukket, at han ogsaa paa anden Maade kan være virksom for os, vistnok ikke for at virke Forsoningen («consummatum est»), men for at gjøre den gjældende til den Enkeltes Bedste.

Som en saadan real Forbøn, Correlatet til hans himmelske, verbale, er Eucharistien bleven opfattet, idet man navnlig gjør gjældende, at den realiter tilstedeværende Christus jo just er tilstede som det ofrede Guds Lam, der har hengivet sit Legeme og udgydt sit Blod til en Forsoning for vore Synder. I hele sin Form minder Eucharistien os om Christi forsonende Lidelse og Død.[1])

Skulde saa d. h. Eucharisti ikke have nogen sacrificiel Betydning? Skulde den ikke paa nogen Maade være at fatte som Offer, sacrificium?

Den romersk-katholske Kirke svarer i sin tridentinske Bekjendelse,[2]) at Eucharistien er et Offer i Ordets sande og egentlige Betydning (verum et proprium

[1]) Derfor heder det i Kirkens gamle Nadverbøn: Deus, qui nobis sub Sacramento mirabili passionis tuæ memoriam reliquisti etc. Derfor synge vi: Agnus Dei, qui tollis peccata mundi.

[2]) Sess. XXII.

sacrificium), at den ikke blot er til Ihukommelse af Korsofferet, men selv er et Sonoffer, propitiatorium, om dette ublodige Offer end henter hele sin Kraft og Virkning fra Korsets blodige, en Gang for alle skeede Offer, som gjennem Messeofferet „repræsenteres", „ihukommes" og „appliceres".

For den romerske Theologi gjælder det nu her at klargjøre, hvorledes det kan siges, at der i Eucharistien er et virkeligt Offer tilstede, at paavise Tilstedeværelsen, ikke blot af Offerobjectet (res sacra immolanda), men ogsaa af en virkelig Offerhandling (en actio circa rem sacram, en egentlig actio sacrifica eller immolatio) uden at komme i Strid paa den ene Side med den bibelske Sats, at Christus efter at være opstanden fra de Døde ikke dør mere, eller paa den anden Side med den confessionelle Sats om Offerets Virkelighed. Theorierne ere mange.[1]) De søge tilsammen hen imod det Maal at er-

[1]) Offeret skal bestaa in oblatione vocali, quæ antecedit vel consequitur consecrationem. Eller i Communionen. Eller i Transsubstantiationen. Eller: Den til Offeret fornødne immutatio sker per productionem rei principaliter oblatæ in honorem Dei factam (Suarez). Eller: Consecratio est vere sacrificativa. Quia per eam ex vi verborum separatur corpus a sanguine; licet enim per concomitantiam sit idem sub utraque specie, hoc tamen est per accidens: nam verba, quantum est de se, separant corpus a sanguine et instar gladii mystici dissolvunt illud compositum atque adeo sacramentaliter mactant illud, et ponunt in altari tamquam victimam occisam et mactatam. Saaledes Lessius, hvis Mening (opinio) betegnes som obvia et communiter recepta. Cfr. Gihr, Das hl. Meßopfer. Freiburg im Br. 1887 S. 105 f. Saaledes i det Væsentlige ogsaa Cardinal Franzelin. Cfr. ogsaa

kjende i Messen en symbolsk Repræsentation af Korsofferet, men en saadan, som tillige indeholder en mystisk Virkelighed. Mange Theologer undlade ganske at bestemme Messeofferets Modalitet. Men blandt dem, der forsøge derpaa, synes de at have den mest udbredte Stemning for sig, der sætte den egentlige Offerhandling i den distincte Dobbeltconsecration af Brødet og Vinen. Herved symboliseres Blodets Adskillelse fra Legemet, altsaa Herrens blodige Død; og da Herrens Legeme og Blod (vi verborum consecrationis) i distinct Dobbeltform virkelig sættes nærværende under Elementernes Skikkelse, forlanges der, at vi i Troen skulle fastholde en tilsvarende mystisk, overnaturlig Virkelighed bagenfor Symbolerne. — At dette imidlertid er en Umulighed bevidnes stundom endog af Romerkirkens egne Theologer. Saaledes erklærer Dogmatikeren Klee: „Christi als des nun ewig lebendigen Fleisch und Blut können nur in der sacramentlichen Erscheinung, in der substantialen Wirklichkeit aber nimmermehr abgesondert werden, wie die Seele nicht vom Leibe, so das Blut nicht vom Fleische.“ [1])

Vi finde overhoved ikke, at det lykkes nogen af disse Theorier at constatere en virkelig og egentlig Offer-

---

Oswald, l. c. I, 564 ff. og Perrone: Repræsentationem violentæ Christi mortis in cruce haberi in distincta utriusque symboli, seu panis et vini consecratione, qua corpus verborum vi separatum a sanguine Christi constituitur. Prælectiones theol. Vol. IV. Viennæ 1846. S. 95.

[1]) Dogmatik. Mainz 1841. III, 232 f.

handling. Den ovennævnte Theori lykkes det ikke at bringe i Harmoni med Concomitanslæren. Sætter man derimod (med andre) Sacrificiet i Forvandlingen, da bliver jo Objectet ikke Christi Legeme og Blod, men Brødet og Vinen; og sætter man den (med atter andre) i Communionen (ɔ: i Modtagelsen), da er at indvende, at denne netop er Handlingens sacramentale, ikke derimod dens sacrificielle Moment.

Vi kunne saaledes ikke slutte os til de i den romerske Kirke raadende Foreſtillinger om d. h. Eucharisti som et Offer.

Men skulde da nødvendigvis og paa Forhaand enhver Foreſtilling om Eucharistien som et Offer maatte afvises? Dette er paa Forhaand i Sandhed meget usandsynligt, naar det nemlig betænkes, hvilken overordentlig indgribende Betydning dette Begreb har havt i den kirkelige Bevidsthed lige fra Begyndelsen af.

Til en begrebsmæssig Besvarelse af Spørgsmaalet behøve vi intet andet end de Forudsætninger, hvortil vi have arbejdet os frem i det Foregaaende. Begrebet om Christi reale Nærværelse er nok.

Vi spørge: Hvortil maa det antages, at denne Christi Nærværelse skal tjene? Var det kun for at være Gjenstand for Tilbedelse (adoratio), da kunde Herren ikke blot lige saa godt have valgt en anden Form, men det synes paa Forhaand antageligt, at han vilde have valgt en anden Form for sin Nærværelse, en saadan, som ligefrem mindede os om hans tilbedelsesværdige Herlighed. Satte han sin Nærværelse kun til Ihukommelse (com-

memoratio) af sin gudmenneskelige Personlighed, da havde han ganske vist valgt mere adægvate Symboler end Brød og Vin. Og var han i Eucharistien kun for at tilegnes af os i himmelsk Existens, hvorfor da denne Form: „Kjødet", som skal „ædes", og „Blodet", som skal „drikkes"? en Form, som blandt de første Christne uvilkaarligen fremkaldte Betegnelsen mysterium tremendum? Tilegnelsen af den himmelske Herre maatte kunne ske i en Form, der ikke saa overordentlig sterkt minder os om den jordiske, og det just i hans dybeste jordiske Fornedrelse, i hans Død, minder os altsaa om alt det, der nærmest synes at maatte tilsløre den himmelske Realitet for vor Bevidsthed.

Denne højst ejendommelige Form maa have et ganske bestemt Formaal, der ikke lader sig udtrykke ved de ovenfor betegnede Hypotheser.

Herren er tilstede i sit Kjød, som er hengivet for os, i sit Blod, som er udgydt for os til Syndernes Forladelse. Dette synes i Sandhed kun at kunne have en Mening:

Han er nærværende som det Guds Lam, som Offerlammet.

At Herren sætter sin Nærværelse som Sonofferet, behøver ingenlunde at fattes, som om han atter og atter ofrer sig for at fortjene eller erhverve Soningen for Verdens Synd. Korsofferet gjentages ikke. Og i Stedet for at forøge Antallet af hine Forsøg paa en mer eller mindre crass Opfatning af Offerhandlingens Realitet blive vi staaende ved den enkle, men ialdefaldgjørende Tanke, at Herren i Nadveren er tilstede som Sonofferet for at gjøre

dette Offer gjældende til vort Bedste: til den engang erhvervede Frelses Application paa de Enkelte.

Om dette er et egentligt Offer eller ej er neppe megen Tvist værd. I hvert Fald maa vi fasthølde, at der uden Offerobjectets Død, dets Destruction, dets Mactation eller Immolation ikke kan blive Tale om en real, egentlig Offer-Handling. Den sacrificielle Handling kunne vi med den gamle Kirkes Theologer kun finde „repræsenteret" symbolsk ved Christusnærværelsens Dobbeltform i Legemet og Blodet. Vi kalde Offeret helst et efterbilledligt Offer som Correlat til G. Ts. forbilledlige Offer. Paa den nye Pagts Alter kan Offeracten ikke ske ved Gjenstandens virkelige Destruction, men derved, at Christi realt tilstedeværende Menneskenatur, der engang ofredes for os paa Korsets Alter, fremstilles for Guds Aasyn og gjøres gjældende til vor Frelse som jordisk Correlat til den himmelske Act, at han fremstiller sig for den Høieste i Helligdommen med sit Blod, og at han der beder for os. Bøn og Offer ere overhoved beslægtede Begreber; Bønnen er verbalt Offer (sacrificium verbale), Offeret er real Bøn (oratio realis). De ere Adoration i Ordets eller Handlingens Form.

Handlingens synlige Udtryk for Christi sacramentale Tilstedekomst saa vel som for dens sacrificielle Betydning maa nærmest søges i Elevationen.

Det Store, religiøst Værdifulde, som vindes ved denne Opfatning, er, at ikke blot Frelserens Person, men eo ipso ogsaa hans Værk ved denne Repræsentation bliver en nærværende Realitet for os. Og saa langt fra

at frygte for, at nogen Menneskesjel nogensinde har taget Skade af en stærk Fortrøstning til det mystisk nærværende Offer, holde vi meget mere for, at en saadan Fortrøstning har større Værd og giver større Glæde end enhver blot Ihukommelse af et historisk Factum i en fjern Fortid. Frelsens Kjendsgjerninger taale mindre end alt andet at reduceres for os til „verschollene Antiquiteten".

Leibnitz har ogsaa paa dette Punkt vist et friere og aandfuldere Blik for det evigt gyldige Sandhedsmoment indenfor Massen af subjective Forvanskninger, end de mere snevertsynede Theologer af Fag hyppigt have lagt for Dagen.[1])

[1]) Han siger: Christus er ifølge Skriften Præst evindelig efter Melchisedeks Vis. Derfor: Ad seculi usque consummationem Sacerdotale suum officium exercet et nunc quoque se Deo Patri pro nobis offert per ministerium sacerdotis sive presbyteri ... nec video quid hic desit ad veram sacrificii rationem. Quidni enim id quod sub symbolis præsens est Deo offerri possit cum panis et vini species ad oblationem aptæ sint (cfr Melchisedek, ... et quod sub his in Eucharistia continetur sit omnium rerum pretiosissimum Deoque offerri dignissimum ... eoque modo perpetuam efficaciam suæ primæ oblationis, quæ in cruce facta est, repræsentet atque obsignet. Neque enim aliqua nova hujus sacrificii propitiatorii repetiti ad remissionem peccatorum efficacia est efficacitas Passionis superaddita, sed vis ejus in primi illius cruenti Sacrificii quod semel omnia consummavit repræsentatione atque applicatione consistit. Systema theol. 153. Hermed kan sammenlignes Thomisten Gabriel Vasquez's Anskuelse, at sacrificium eucharisticum sufficere si corpus et sanguis Christi ita fiat præsens ut repræsentat sacrificium in cruce oblatum ejusque sit commemoratio. Cfr. Gihr

3. Ogsaa Eucharistiens Betydning for vort Liv i Gud, dens „Virkning", bliver at udlede af dens Væsen. Christi Tilstedeværelse under en Form, der giver Handlingen Præget af et helligt Maaltid, hvorved han klart nok betegner sig som den, der vil være Sjelens Næring (spiritualis animarum cibus), giver os strax det rette Synspunkt i Forhold til Daaben: Medens den er Sacramentet for det aandelige Livs Vorden, Fødselen d: Gjenfødelsens Sacrament, saa er Eucharistien et Sacrament for det aandelige Livs Opholdelse og Udvikling, et Fornyelsens Sacrament.[1]) Dette i Almindelighed.

l. c. 105. — Den aandfuldeste Opfatning fra denne Side have vi fundet hos Bossuet: «Tous les chrétiens confesseront que la seule présence de Jesus-Christ est une maniere d'intercession très puisante devant Dieu pour tout le genre humain, selon ce que dit l'apôtre, que Jésus-Christ se présente et paroît pour nous devant la face de Dieu. Hbr. 9, 24. Ainsi nous croyons que Jésus-Christ présent sur la sainte table en cette figure de mort, intercede pour nous, et représente continuellement à son Père la mort qu'il a soufferte pour son Église. — C'est en ce sens que nous disons Jésus-Christ s'offre à Dieu pour nous dans l'eucharistie; c'est en cette manière que nous pensons que cette oblation fait que Dieu nous devient plus propice, et c'est pourquoi nous l'appelons propitiatoire.» Vi tilstaa, at vi ikke mindes nogen Fremstilling, der i højere Grad skulde egne sig til at være en sand Unionsformel i dette betydningsfulde Lærepunkt.

[1]) Det er træffende, hvad der indeholdes i den gamle kirkelige Instruction: Omnem effectum, quem materialis cibus et potus quoad vitam agunt corporalem, sustentando, augendo, reparando et delectando, sacramentum hoc operatur quoad vitam spiritualem.

Den aandeligt og naturligt tilstedeværende Frelser møder os her som den, der fornyer og befæster sit Samfund med os — communio — i Løbet af vort Liv. Det Eiendommelige er ikke det aandelige Forhold til Frelseren i Tro, i Erkjendelse, i Bøn, hvilket alt, uden at være udelukket, dog ogsaa kan formidles paa anden Maade. Begrebet om Christi reale Nærværelse og Hengivelse til os i guddommelig Natur tilfredsstilles først ved Antagelsen af en Legemsmeddelelse, hvis Realitet Fædrene ikke med Urette have søgt at udtrykke ved at betegne Communicanterne som concorporei et consanguinei Christi. Communionen er et Correlat til Incarnationen. Ved denne har Herren optaget Menneskenaturen i Enhed med sig selv som den sande Gud. I Communionen gjør han os den tilbage helliget og forklaret, idet han paa mystisk Maade hengiver sig til os som det sande Menneske, for at vi ved ham skulle vorde sande **Mennesker**.

Communionen bliver saaledes den rigeste Kilde til helliggjørende Naade. „Derfor har den Stiftelsen af Brød og Vin for at antyde, at den ikke er indsat for at kalde Sjælen tilbage til Livet, men for at holde den i Live."[1]) Dette Sacrament er ikke til Opreisning for den Faldne; denne tilhører nemlig Syndsforladelsens Naademiddel eller Absolutionen, men til Styrkning og Tilvækst

[1]) Cat. Rom. P. II. Cap. IV. Qu. 46. „Ligesom den naturlige Næring intet gavner den Døde, saaledes er det klart, at de hellige Mysterier heller ikke gavne den Sjæl, der ikke lever efter Aanden." Ibid.

for de Staaende. Det er denne Erkjendelse, som har fundet Udtryk i den kirkelige Sætning, at efter „Dødssynd" (altsaa Pagtesbrudd) er Absolutionen og ikke Nadverden det nærmest Fornødne. Ogsaa Eucharistiens Forbindelse med Skriftemaalet er et klart og rigtigt Udtryk for den Erkjendelse, at Eucharistien er bestemt for dem, der have sine Synders Forladelse. „Dette daglige Brød er et Middel mod den daglige Svaghed," siger d. h. Ambrosius. Men ganske vist gives der intet større og herligere Middel til „Stadfæstelse paa alle vore Synders Forladelse." (Alterbogen).

Det er en gammel Erkjendelse, at Eucharistien som Naturmiddel har en særegen Betydning for vort Naturliv, der jo er det mest umiddelbare Object for dets Virksomhed.[1]) At den himmelske, den „guddommelige Natur", som Eucharistien formidler, indforlivet i vor jordiske Menneskenatur, tjener til at dæmpe dennes Lidenskaber (sedat fomitem concupiscentiæ) og holde Kjødets Lyst i Tomme carnis libidinem cohibet ac reprimit), dette er en Erkjendelse, som allerede er udtalt af Fædrene. Det er fremfor alt i den hyppige Nydelse af Christi himmelske Menneskenatur de store Asketer have søgt Kraften til at sejre over Kjødet med Lysterne og Begjæringerne. Man plejer at anse det for fuldkomnest tilegnet, der er saaledes indorganiseret i vor Personlighed, at det kan betegnes som „gaaet over i vort Kjød og Blod." Det er dette, Sacramentet vil. Det er det himmelske Naadeliv, den gud-

[1]) Dette Moment er udførlig behandlet i Forf. Bog Ord og Sacrament. Chra. 1878.

dommelige Natur, det tilkommende Livs Kræfter, som gjennem Herrens „Kjød og Blod" vil gaa over i Kjød og Blod hos os. Der bliver Harmoni, Klarhed og Ro i Naadelivet i samme Grad, som det paa denne Maade bliver „naturligt". Et Naadeliv med kun et Minimum af det sacramentale Element, hvor der altsaa bliver liden Adgang for Aandslivets Omsætning i Natur og Vane, et saadant Naadeliv er gjerne et uroligt Felt for vexlende Reflexion, Phantasi og Stemning.

Har Sacramentet en Virkning paa vor Natur overhoved, ligger det ikke fjernt at antage, at det har en bestemt Betydning for vort Legeme, hvori vort Væsens Naturelement fremtræder som synligt Concretum.[1]) At Opstandelseslegemet forberedes derigjennem, er en Tanke, som ikke uden bibelsk Hjemmel er optaget allerede af de ældste Fædre (f. Ex. Ignatius), der betegne Sacramentet som et „Pant" paa og en „Rod til Opstandelsen," et „Udødelighedens Lægemiddel", en „Modgift mod Døden". Denne Tanke drager sig gjennem alle Tiders christelige Literatur, den asketiske saa vel som den dogmatiske. Den har ogsaa faaet sit Udtryk i Psalme.[2]) St. Augustinus

[1]) Cfr. II, 294.

[2]) Saaledes f. Ex. i Hymnen «Verbum prodiens a patre» fra det 14de Aarhundrede:

Servos veni redimere
tuo sacrato sanguine,
fac nos tecum resurgere
cibatos tuo corpore;
Ut cum sanctis perenniter
laudes solvamus pariter

har betegnet Livsens Træ i Paradis som et Sacrament.[1]) Paa samme Maade kan Eucharistiens Sacrament betegnes som Livsens Træ i Kirken.

Er Eucharistien et Middel til at forene alle Christne paa det Inderligste med sin fælles Gud og Frelser, da er den eo ipso et Middel til at forene alle Fromme indbyrdes, de i Himlen og de paa Jorden. Den er par excellence et Middel til Realisationen af „de Helliges Samfund". Derfor er det tilbørligt, at de Dødes Ihukommelse (commemoratio defunctorum fidelium) er et Led i vor Andagt ved den hellige Nadverds tilbedelsesværdige Mysterium.

Vi have hidtil dvælet ved det, som kan kaldes Eucharistiens „frelsende Virkning", og som indtræder hos dem, der have Troens og Livets Betingelse for at modtage Herren til Frelse. Men det gaar ogsaa an at modtage Herren (hans sande Legeme og sande Blod) uden at modtage ham til Frelse, altsaa kun sacramentalt.[2]) Det

---

sæculorum altissimo
ovantes regi domino.

Cfr. Forf.s Ord og Sacrament S. 260 ff., hvor man vil finde flere hymnologiske Exempler.

[1]) Cfr. II, 367.

[2]) Cat. Rom. omtaler Muligheden af en tredobbelt Modtagelse: 1) Sacramentaliter tantum, de Uværdiges Modtagelse „med uren Mund og urent Hjerte"; de have „ikke alene ingen Frugt, men æde og drikke sig til Dom." 2) Spiritualiter tantum, de Andægtiges aandelige Modtagelse per desiderium et votum. 3) Sacramentaliter et spiritualiter simul, det er deres Modtagelse, som prius se probaverint ac veste nuptiali ornati ad divinam hanc mensam accerserint, ex Eucharistia capiunt uberrimos fructus. P. II. Cap. IV. Qu. 42.

maa nemlig i Overensstemmelse med Christi Nærværelses fulde naturlige Realitet fastholdes, at han legemligen modtages af enhver, værdig eller uværdig, naar Handlingen forvaltes indstiftelsesmæssigt af en dertil Competent. Vor menneskelige Natur kommer under enhver Omstændighed i en ejendommelig Berøring med det tilkommende Livs Kræfter. Til enhver Communicand sætter Herren sig i et ejendommeligt Forhold, hvori han ikke kan siges at staa til andre. Men den, hvem Herren, for hans Hjertes Ubodfærdigheds og Vantroes Skyld, ikke kan blive til Oprejsning, ham bliver han nødvendig til Fald. Hvad der er givet som en Livsens Lugt til Livet for de Modtagelige bliver en Dødens Lugt til Døden for de Uimodtagelige. Dommen over Misbruget bliver desto strengere, jo herligere Gaven er. Thi: Corruptio optimi pessima.

4. Med Hensyn til Spørgsmaalet om Sacramentets rette Forvalter (minister), Competencespørgsmaalet, kunne vi henholde os til, hvad derom er udviklet saavel under Kirkebegrebet som under det generelle Sacramentbegreb. For Sagens Vigtigheds Skyld ville vi kun minde om, at Begrebet Competence indbefatter ikke blot Forvaltningsretten, men ogsaa Forvaltningsmagten. Competent i begge Henseender er ifølge alle vore Forudsætninger kun den i apostolisk Forstand rettelig ordinerede Præst (sacerdos).[1]) Dette var erkjendt allerede i den

[1]) Hoc sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus. Ved dette rite tænke vi selvfølgelig ikke mindst paa den apostoliske Sammenhæng, saaledes som før udviklet. «Potest» conficere: Ingen anden end den rettelig

ældste Kirke.[1]) Brød og Vin i enhver andens Haand er intet andet end Brød og Vin. At give det ud for Herrens Legeme og Blod er at bedrage Sjælene for det Helligste.

2.

Der er tre Hovedpunkter, som i Læren om den h. Eucharisti vare almindeligt antagne af den oldkirkelige Bevidsthed, nemlig: Christi virkelige Tilstedeværelse i Eucharistien, i sit Legeme og i sit Blod[2]); dernæst, at Eucharistien er et Offer (sacrificium); endelig: at den er et Sacrament. Men Spørgsmaalet om, hvorledes dette nærmere er at forstaa, besvares ikke altid paa samme Maade. Udviklingen peger dog lige fra først af ganske bestemt hen imod det Maal, som den ogsaa naaede: et stærkt realistisk Begreb om denne hellige Handling. Vi ville her indskrænke os til et Blik paa de oldkirkelige Tanker om Offeret.

Almindelig Udbredelse allerede i den ældste Kirke havde den Betragtning, at vi i Eucharistien have Opfyldelsen af Maleachis Spaadom (1, 11) om det rene Spiseoffer, som paa alle Steder skal blive bragt Herren. Alle-

ordinerede Præst kan forvalte Sacramentet. Det er ikke blot Retten dertil, han er alene om.

[1]) Cfr. Clemens Rom. I Cor. Cap. 40. Justinus Martyr. Tryph. Cap. 116.

[2]) Her kunde anføres Ignatius, Justin, Irenæus, Origenes, Tertullian, Cyprian, Hilarius af Poitiers, Cyrillus af Jerusalem, Ephraim Syrer, Gregor af Nyssa, Basilius d. Store, Chrysostomus, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus o. s. v. Enhver Dogmehistorie vil meddele det Fornødne.

rede i „De tolv Apostles Lære" (Cap. 14) betegnes d. h. Eucharisti gjentagende som Offer (θυσία) i Henhold til denne Spaadom. Paa samme Maade Irenæus (Adv. hæres. IV, 17, 5). — Men spørges der, hvad Offergjenstanden er, saa svares der dels, at det er Elementerne (Brød og Vin), som gjennem Consecrationen ofres Gud, dels Takkebønnen, som ledsager Handlingen, dels Ihukommelsen af Christi Død, dels at det er Communicanderne eller Kirken, der fremstiller sig selv som et levende Takoffer. Men mellem disse forskjellige Forklaringer, som strengt taget ikke udelukke hverandre, er der en, som arbejder sig frem i voxende Klarhed og Anerkjendelse: at det er Herrens Legeme og Blod, som ofres Gud, det vil sige: gjøres gjældende for ham til vor Frelse. — Forestillingen om et sacrificielt Moment i Eucharistien peger saaledes tilbage til den ældste kirkelige Tradition, og den vinder fra dette Udgangspunkt efterhaanden en saadan Styrke, almen Udbredelse og Betydning i det hele kirkelige Liv, at den nødvendigvis maa vække den alvorligste Opmerksomhed hos enhver, der overhoved tror Herrens Ord om Kirkens Vejledning af Aanden i al Sandhed.

Den historiske Forskning har forøvrigt paa dette som paa andre Punkter lidt under Theologernes cura orthodoxiæ, som har forledet dem paa den ene Side til at ville finde Offerbegrebet i udviklet Erkjendelse hos Fædre, der endnu ikke ere komne saa vidt, og paa den anden Side til at negte dets klare Tilstedeværelse hos Fædre, der endog med megen Energi gjøre Begrebet gjældende.

At det Begreb om Offeret, der senere blev defineret Kirkelære, i det Mindste allerede paa Cyprians Tid havde vundet frem baade til Klarhed og Kraft lader sig paa ingen Maade negte. Afgjørende i den Henseende er navnlig denne Kirkefaders berømte 63de Brev.[1]) Allerede paa Cyprians Tid plejede man til den hellige Handling at knytte Forbønner for Levende og Døde og at støtte disse Bønner til Offeret. Bønnen og Offeret vare overhoved for de Gamle beslægtede Begreber. Det ene som det andet er en Anraabelse af Guds Barmhjertighed for Christi Skyld, der er Offeret for vore Synder. Og at denne Anraabelse (den verbale i Bønnen, den reale i Offeret) med Rette kan ske, ikke blot for levende, men ogsaa for afdøde Troende, fulgte for de Gamle som en Consequens af den Tro, at disse endnu ingenlunde vare i Besiddelse af den fulde Herlighed. — Endnu stærkere Udtalelser finde vi hos Cyrillus af Jerusalem.[2]) —

[1]) Han kalder ikke blot Handlingen ligefrem sacrificium dominicum, men taler ogsaa om calix offerendus, om hostia immolata, og om at «sanguinem Christi offerri», Christum offeri. Og det heder: Si J. Ch. ipse est summus sacerdos Dei Patris et sacrificium Patri seipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem præcepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit, imitatur: et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri. Opp. Genevæ 1593 pag. 173 sqq.

[2]) „Efterat dette aandelige Offer er bragt, nemlig denne ublodige Gudstjeneste, paakalde vi Gud over dette Forsoningsoffer om almindelig Fred for Kirkerne .... Derpaa tænke vi paa de allerede Hensovede .... og bringe den for vore Synder slagtede Christus, idet vi derved formilde den menneskekjærlige Gud baade for dem og for os." Mystag. Catech. V, 8—10. Se Vidnesb. af Kirkeff. V, 362.

Og Auguſtin (hvis Sacramentbegreb iøvrigt er omſtridt) betegner Eucharistien som verissimum sacrificium,[1] nemlig Chriſti Legems og Blods Offer.[2] Paa Baſis af Begrebet om Kirken ſom Communio sanctorum, de Levendes og de Dødes, eller Chriſti organiſk myſtiſke Legeme udvikler Auguſtin ogſaa den Tanke, at dette Offer i Forbindelſe med Kirkens Bønner og de Troendes Almisser uden Tvivl kommer de afdøde Troende til Gode.[3] Ligeſaa Ambroſius[4] og især Gregor den Store.[5] Kirkelig Sanction fik det gamle romerſke Offerbegreb paa 4de Lateranconcilium 1215.

Oldkirkens Theologi har betegnet Messeofferets Object. For Middelalderens Theologi ſtod det tilbage at give en nærmere Betegnelſe af ſelve Offerhandlingen Her ſom ellers har St. Thomas den ſtørſte Betydning

[1]) De spirit. et lit. C. 11.
[2]) De an. I. 9.
[3]) Sermo 172, 2.
[4]) Videmus principem sacerdotum ad nos venientem, videmus et audivimus offerentem sanguinem pro nobis, sanguinem suum: sequimur, ut possumus sacerdotes ut offeramus pro populo sacrificium . . . . etsi Christus non videtur offerre tamen ipse offertur in terris, quando Christi corpus offertur. Enar. in Ps. 38 n. 25.
[5]) Is, qui in se resurgens a mortuis jam non moritur, per hanc in suo mysterio (hostiam) pro nobis iterum patitur. Nam quoties si hostiam suæ passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus (In Evang. L. II. Hom. 37, 7). Hoc singulariter victima ab æterno interitu animam salvat, quæ illam nobis mortem Unigeniti per mysterium reparat: qui . . . . pro nobis iterum in hoc mysterio sacræ oblationis immolatur. Diall. IV, 58.

for Udviklingen. Han opkaster det Spørgsmaal: Om Christus ofres i Eucharistien (Utrum Christus in hoc sacramento immoletur)? Sit Svar indleder han med et Citat af Augustin: „Billeder pleier man at benævne med de Tings Navne, som de fremstille; saaledes sige vi ved Betragtningen af et Maleri: Dette er Cicero, og dette er Sallust." Billedet repræsenterer Personen. Saaledes ogsaa Eucharistien med Hensyn til Christi Offer. Den er „en repræsentativ Fremstilling af Christi Lidelse, som er hans sande Ofring. Saaledes kaldes Celebrationen af dette Sacrament Christi Ofring." Og Alteret repræsenterer Christi Kors, hvorpaa han i egentlig Betydning er bleven ofret.[1]) Repræsentationen af Christi Offerlidelse fremkommer derved, at han er tilstede under begge Skikkelser, Brødets svarende til det for os i Døden hengivne Legeme, og Vinens svarende til det for os udgydte Blod.[2]) Ogsaa Brødsbrydelsen (fractio panis) betegnes som et Symbol for Lidelsen,[3]) ja man har tildels

[1]) Celebratio hujus sacramenti imago quædam est repræsentativa passionis Christi, quæ est vera ejus immolatio. Et ideo celebratio hujus sacramenti dicitur Christi immolatio . . . . Altare est repræsentativum crucis ipsius, in qua Christus in propria specie immolatus est. Summa P. III. Qu. 83. Art. 1. Cfr. Ibid. qu. 79. Art. 1: Per hoc sacramentum repræsentatur, quod est passio Christi.

[2]) Primo hoc valet ad repræsentandam passionem Christi, in qua seorsum fuit sanguis a corpore separatus: unde et in forma consecrationis sanguinis fit mentio de ejus effusione. Secundo hoc est conveniens usui hujus sacramenti, ut seorsum exhibeatur fidelibus corpus Christi in cibum, et sanguis in potum. Ibid. Qu. 76. Art. 2.

[3]) Ipsa fractio significat passionem. Bonaventura comment. in Sentent. P. Lombard. Lib. IV. Dist. XII. P. 1. 3.

sat Offerets egentlige Væsen deri. Som man ser, er der et langt Sprang fra St. Thomas's maadeholdne Anskuelse til deres, som forlange Troen paa en real, omend mystisk Immolation bagom Symbolerne. Tilsprang til denne vidtgaaende Anskuelse forekommer dog omtrent samtidigt, navnlig hos Albertus Magnus.[1])

3.

Ligesom den evangeliske Beretning indeholder en forjættelsesrig Forudforkyndelse af Daaben (Joh. 3, 3. 5) og af Absolutionen (Mt. 16, 19; 18, 18) før disse Handlingers formelige Indstiftelse (Mt. 28, 19 f.; Joh. 20, 23), saaledes ogsaa med Hensyn til den hellige Eucharisti. Det er Christi Tale om sig selv som det levende Brød (Joh. 6, 51 ff.), der indeholder en saadan Forudforkyndelse. Med stor Enstemmighed have Fædrene forstaaet dette Afsnit om den hellige Eucharisti.[2]) At her ikke skal tænkes paa en blot aandelig Annammelse af Herren i Troen fremgaar deraf, at her er Tale om en ganske ny Tilegnelse af Herren, som skulde blive hans Disciple til Del, medens Tilegnelsen i Troen ikke var noget Nyt; at en idealistisk, blot aandelig Nydelse i Troen snarere maatte betegnes som en Nydelse af hans Aand end

[1]) Dicendum quod immolatio nostra non tantum est representatio, sed immolatio vera i. e. rei immolatæ oblatio per manus sacerdotum. Comment. in 4 Sentent. dist. 13. Art. 23.

[2]) Clemens Al., Tertullian, Cyprian, Origenes, Gregor af Nyssa, Basilius, Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus o. s. v.

Æden og Drikken af hans Legeme og Blod; at den metaphoriske Brug af disse Udtryk betegner noget ganske andet: Had og Forfølgelse; at Tilhørerne opfattede Herrens Ord egentligt, uden at Herren berigtigede denne Opfatning. Vi kunne følgelig med fuld Tryghed hente Belærelse om Eucharistiens Væsen af dette Afsnit; og hvad det fremfor alt lærer os er Christi virkelige Nærværelse i Eucharistien med sit hellige Legeme og Blod. Det samme fremgaar af Indstiftelsens Ord Mt. 26, 26—28; Mr. 14, 22—24; Lc. 22, 19—20; 1 Cor. 11, 23—25. At Ordet „er" kan være Udtryk for Billede eller Lignelse — ja, det ved enhver. Cfr. Mt. 13, 37—39; Joh. 10, 7. 9. 11; 15, 1; Gal. 4, 24. 26. Men enhver ved tillige, at dette ikke er Ordets nærmeste og egentlige Betydning. Deraf følger med Nødvendighed, at Ordet ikke vilkaarligen maa opfattes i sin overførte Betydning, at det meget mere maa forstaaes egentligt, naar Sammenhængen ikke tydeligt viser hen paa den uegentlige Betydning. Nogen saadan Antydning findes ikke paa vort Sted. Tvertimod. Alt taler for, at Ordet er at forstaa egentligt og efter sin Grundbetydning. Herren vil i dette Øjeblik „oprette et Testament, slutte en Pagt, forkynde en Lov, indsætte et Sacrament, fastsætte et Dogma; alt dette kræver enkle, klare Ord med en bestemt og let forstaaelig Betydning." — Ligesom Ordet „er", saaledes bruges stundom ogsaa Ordet „Legeme" vistnok billedligt. Men i saa Fald fremgaar det af Sammenhængen eller ved Tilsætninger. Se f. Ex. Col. 2, 17; 1, 24. I det ene som i det andet Tilfælde er det

ren Vilkaarlighed at fatte Ordet uegentligt uden Antydning i den Retning. Ordets Omgivelser føre her meget mere til den egentlige Betydning: „Mit Legeme, som hengives for eder"; „mit Blod, som udgydes for eder."

Apostelen Paulus stadfæster tilfulde den reale Nærværelse, navnlig ved sin Lære om de Uværdiges Annammelse — den kan jo ikke være en aandelig ved Troen — og ved at stemple deres Annammelse som en Forbrydelse mod Herrens Legeme, der altsaa maa være tilstede. 1 Cor. 11, 27 f.; cfr. ogsaa 1 Cor. 10, 16. Formaningen til at gjøre „Forskjel paa Herrens Legeme" forudsætter dets Nærværelse.

Muligheden af Herrens Aabenbarelse paa Jorden i forklaret Legemlighed efter hans Bortgang til Himlen bevises ved Steder som Act. 9, 3 ff.; 26, 13 ff.; 1 Cor. 9, 1; 15, 9.

Eucharistiens Indstiftelse før Herrens Forklarelse er intet Bevis for dens blot billedlige Betydning. Den er at fatte som en Foregribelse af den Herlighedseksistens, som til enhver Tid stod til hans Raadighed. Cfr. Mt. 9, 28 ff.

Den reale Præsenses Ubegribelighed er intet Bevis imod dens Virkelighed. Sin Ubegribelighed deler den ikke alene med Begreber som Skabelsen, Treenigheden, Incarnationen, men ogsaa med saa meget andet i Herrens Liv, som har fuld Virkelighed for Troen. Cfr. Lc. 4; Joh. 8, 59; 20, 26; Mt. 28; Lc. 24, 51.

Noget fyldestgjørende Skriftbevis med Hensyn til

Spørgsmaalet om Herrens sacramentale Nærværelses Modus og dens Permanens foreligger ikke.

Christus har visselig fejret Eucharistien med usyret Brød. Thi dette var foreskrevet i Loven om Paaskemaaltidet. Exod. 12, 8. 15. 17—20; 24—27; 13, 6; 23, 15; Lev. 23, 5 o. s. v. Det var anseet som det eneste for Alteret qvalificerede Brød. Surdejgen er oftest Billede paa Corruption. Mt. 16, 6; Lc. 12, 1; Mr. 8, 15; 1 Cor. 5, 6; Gal. 5, 9; medens det Usyrede er Renhedens Symbol, 1 Cor. 5, 7. 8.

Eucharistiens Betydning som Sacrament til det aandelige Livs Næring fremgaar med fornøden Klarhed af Valget af Brød og Vin som dens jordiske Elementer samt af Herrens Tale om sig selv som Livets Brød, Joh. 6, i Forbindelse med denne Handling. Vor Betragtning af dens Betydning for vort Naturliv, specielt for vort vordende Herlighedslegeme, finder Støtte i det Forhold, hvori Herren stiller de Troendes Nadverdnydelse til deres salige Opstandelse, Joh. 6, 54, en Parallel til det Forhold, hvori ogsaa det første Sacrament, Daaben, sættes til Opstandelsen, 1 Cor. 15, 29. Ogsaa de legemlige Følger af en uværdig Nadverdnydelse (Sygdom og Død), som omtales 1 Cor. 11, 30, har man, sikkert ikke med Urette, sat i Forbindelse hermed.[1])

Eucharistiens sacrificielle Character har man troet at finde bekræftet ved Skriftens Betegnelse af Christus som „Præst evindelig efter Melchisedeks Vis",

[1]) Cfr. Meyers Commentar.

Hbr. 5, 6; 7, 15 ff.; Pſ. 110, 4, idet man gjør opmerkſom paa, at det Brød og den Vin, Melchiſedek frembar, Gn. 14, 18, ikke bare vare et Udtryk for Gjæſtfrihed, men et Offer, hvilket fremgaar af den forklarende og motiverende Tilføjelſe: „Og han var Preſt.“ Ligeſaa har man fundet det nyteſtamentlige Offer forudforkyndt Mal. 1, 11: „Fra Solens Opgang og indtil dens Nedgang ſkal mit Navn vorde ſtort blandt Hedningefolkene, og paa ethvert Sted ſkal der fremføres Røgoffer for mit Navn og rent Madoffer.“ Denne Spaadom om et nyt Offer fremfører denne ſidſte Prophet i Forbindelſe med Spaadommen om de gamle Offeres Abrogation.[1])

Beviskraften i disſe Steder, hvis Tydning er controvers, lade vi ſtaa ved ſit Værd. Men hvad der forekommer os utvivlſomt er, at den Maade, hvorpaa Euchariſtien omtales baade i Forjættelſesordet Joh. 6 og i Indſtiftelſesordet, lægger en vis ſacrificiel Betydning uundgaaeligt nær: „Det Brød, jeg vil give, er mit Kjød, ſom jeg vil hengive for Verdens Liv“; „dette er mit

[1]) Man har ſagt: Det af Propheten omtalte Offers Kjendemerker: Nyhed, Almindelighed, „Renhed og Gudvelbehageligheđ fører Tanken bort fra det gammelteſtamentlige Offer.“ „Paa et blot metaphoriſt ſaakaldt rent ſpirituelt Offer, f. Ex. Bønnens, Sangens, kan ikke tænkes, 1) fordi dette ogſaa før var bleven bragt Gud af alle Fromme, medens her loves noget ganſke Nyt, der førſt ſkal begynde i Fremtiden; 2) fordi, hvor der er Tale om et aandeligt og uegentligt Offer, der er denne Uegentlighed altid antydet ved en Tilſætning und nie Opfer ſchlechthin ſteht.“ Som Exempler anføres: Lev. 7, 13. 15; Hoſ. 14, 3; Pſ. 50; Pſ. 116; Hbr. 13, 15; Ro. 12, 1; 1 Ptr. 2, 5; Apoc. 5, 8. Saaledes Klee, l. c. III, 251 f.

Legeme, som hengives for eder"; „mit Blod, som udgydes for mange til Syndernes Forladelse." Offercharacteren fremgaar ogsaa af den characteristiske og hyppigt omtalte Brødsbrydelse, af Elementernes Velsignelse, af ethvert Udtryk, som er hentet fra den gamle Offercultus og paa en iøjnefaldende Maade ved Eucharistiens Sammenligning med det jødiske saavelsom med det hedenske Offer, det christne Alters Sammenligning med Jødernes og Hedningernes. Cfr. Act. 2, 42. 46; 20, 7; 1 Cor. 11, 20; Mt. 26, 26 f.; Mr. 14, 22 f.; Lc. 22, 19 f.; 1 Cor. 11, 24 f. — Act. 13, 2: λειτουργία cfr. Exod. 38, 21; Num. 4, 25 f.; 8, 22 ff.; 2 Chrøn. 31, 2—4; 35, 15; Lc. 1, 23; Hbr. 9, 21; 10, 11; 8, 6. 2. — 1 Cor. 10, 20. 28. — 1 Cor. 10, 16. 18. — Hbr. 13, 10. — 1 Cor. 10, 17. 18. 20. 21.

Anden Afdeling.

Om Menneſket.

Capitel I.

Menneſket ſom Gjenſtand for den gjenfødende Naade.

§ 48.

For at erkjende, hvad der er det ſtore Fornødne til Reſtitutionen af vort Livsſamfund med Gud, gaa vi tilbage til Reſultatet af den chriſtelige Hamartologi, ſom var dette, at Menneſket i ſin naturlige Umiddelbarhed er *død i Synden*.

Hvad der fornødiges er derfor *nyt Liv*. Synderen kan ikke give ſig det ſelv. Han maa *faa* det af Gud, blive *Gjenſtand* for en guddommelig Levendegjørelſe.

Fordi denne Levendegjørelſe maa fattes ſom en principiel Fornyelſe af det hele Perſonliv, betegnes den ved Udtrykket *Gjenfødelſe*.

Men i Stedet for at modtage den gjenfødende Naade vilde vi ſtøde den fra os, derſom der ikke forud for den

gik en forekommende og forberedende Naade, der skaber i os det fornødne Modtagelsesorgan: Troen. Dette sker gjennem Synderens Omvendelse.

Men den levende Tro er, som vi før (§ 4) have erkjendt, paa en Gang Princippet for vort dobbelt bestemte religiøse Grundforhold: i modtagende Afhængighed og i relativt selvstændig Activitet.

I.

1. Forbemerkninger. a) Hvad der først og fremst fornødiges til Gjenoprettelsen af Livssamfundet med Gud i en Tilværelse af aandelig Død er aandelig Levendegjørelse eller Gjenfødelse.

I Gjenfødelsen tro vi at eje det Overbegreb, som trænges saa vel i den Mangfoldighed af „Stykker", „Momenter" eller „Stadier", som Dogmatikerne pleje at opstille forud for Begrebet om Fornyelsen af Samfundet med Gud i bevidst actuel Selvudfoldelse (Helliggjørelsen), og hvis Ubestemthed, Vilkaarlighed og brogede Mangeartethed ofte nok har gjort „Saliggjørelsens Orden" til et alt andet end klart og bestemt Begreb. Vi søge den meget fornødne Forenkling i Begrebet om Gjenfødelsen som det, hvortil den frelsende Naade under al Anvendelse af Naadens Midler nærmest sigter. Vi faa paa denne Maade den hele saakaldte Saliggjørelsens Orden subsumeret under Begreberne om det aandelige Livs Vorden (i nærværende Afdeling) og dets Udvikling (i næste Afdeling).

b) Først fra det Øjeblik af, da det nye Liv i Gud

er sat, bliver det ved Christum formidlede Samfund med Gud personlig Virkelighed for Synderen. Thi først derved kan det personlige Gjensidighedsforhold mellem Gud og Synderen indtræde, uden hvilket et Samfund mellem Personer er en Umulighed. Det ligger i dette Samfunds Væsen som Samfund med Gud, at hans nedladende Naade maa være det Første, det Skabende, Grundlæggende og derfor Enevirkende: gratia prævenions, præparans, gratia operans. Den frelsende Naade maa fattes, ikke blot som en „tilstrækkelig" Naade, for saa vidt som den virker den subjective Mulighed til Gjenopretselsen af Samfundet med Gud (gratia sufficiens, om hvilken det heder: dat posse); men tillige som en „virksom" Naade, der paa en Maade, som maa blive Gjenstand for nærmere Udvikling, i vor Vilje actuelt fundamenterer Virkeliggjørelsen af dette Samfund (gratia efficax, quæ dat velle sive operari). — Dette Forhold i Afhængighed over for den frelsende Naade følger ogsaa nødvendig af Synderens Afmagt som død i Synden.

Men allerede Modtagelsen er fra den personlige Skabnings Side ikke den rene Passivitet. At Personligheden modtager noget er fra dens Side en Activitet, om det end maa siges, at Activiteten er fremkaldt ved Naadens virksomme Indflydelse (gratia efficax). Det ligger i det omtalte Samfunds Væsen som Menneskets, den personlige Skabnings Samfund med Gud, der kun kan formidles ved en organisk, men ikke ved en mechanisk, necessiterende Proces, at Synderen maa komme i en ny, betinget, personlig Selvstændighed i Forhold til Gud,

at han bliver activt virksom i og ved Naaden, hvorved denne gaar over fra at være enevirkende (gratia operans) til at være „samvirkende" (gratia cooperans) med den menneskelige Frihed. —

Denne dobbelte Betragtning maa faa sin Anvendelse allerede i Omvendelsen, der er af afgjørende Betydning for vort Forhold til Frelsen. Afmægtige i Synden, som vi ere, maa den blive en Virkning af den guddommelige Naade. Derfor heder det: „Omvend os, saa blive vi omvendte." Men var Omvendelsen i enhver Betydning kun Gudshandling, var den ikke betinget af noget actuelt frit Valg fra vor Side, da vare vi umuligt henviste til Antagelsen af en absolut forudbestemmende Naade, der omvender og frelser den, hvem den i Vilkaarlighed har valgt, og vor Frelse vilde tabe hele sin ethiske Character og reduceres til et blot upersonligt Forhold. At dette ikke er Sandheden, derfor bærer allerede den bibelsk kirkelige Sprogbrug, hvor der ideelig tales om at „omvende sig". Herved bliver allerede Omvendelsen at fatte baade som Gudshandling og Menneskehandling.

c. I Forhold til den Virksomhed af Guds Aand, hvorom her bliver Tale, befinder Mennesket sig enten paa Barnets eller paa den endnu uigjenfødte Voxnes eller paa den ud af Pagten Faldnes Standpunkt, hvilket betinger en vis Forskjel i Betragtningen. Barnet er som saadant umiddelbart skikket til at blive gjenfødt og behøver ikke en Forberedelse gjennem Omvendelse (§ 46). Paa den uigjenfødte Voxne (Hedningen) passer hele vor Betragtning umiddelbart. Den Faldne trænger Omvendelse, naar

han er falden i Dødssynd (§ 19) ɔ: ud af Pagten. Men om en Gjenfødelse i Betydning af principiel Levendegjørelse kan der for hans Vedkommende ikke blive Tale, fordi den en Gang for alle er skeet i Daaben. Men vel trænger han en gjennemgribende Fornyelse af det aandelige Livs Kræfter.

2. Synderens Gjenfødelse kræver en Forberedelse, som fra Guds Side sker ved hans kaldende Naade. Han maa vækkes til Bevidsthed om sin aandelige Stilling, som han umiddelbart ikke er sig bevidst, til Bevidsthed om sin Elendighed, om Synden som dens Aarsag (gratia excitans) og navnlig om Synden som selvforskyldt. Saaledes vil Gud ved sin kaldende Naade, navnlig gjennem Lovens Forkyndelse, bringe Synderen til Anger.

Den Angrende drager Gud ved Evangelium til Synderes Frelser, Jesum Christum, eller til den himmelske Fader formedelst ham (gratia ad Christum trahens).[1])

Guds Kald er altid alvorlig ment (vocatio seria). St. Augustin lærte, som vi vide, et ubetinget Naadevalg

[1]) Det er kun den samme Sag i andre Former, naar Dogmatikerne tale om „Oplysningen" ved den Hellig-Aand: Lovens Oplysning om Synd (illuminatio legalis) og Evangeliets Oplysning om Naade (illuminatio evangelica). Denne Oplysning betegnes som noget andet og mere end en blot illuminatio literalis, der giver Kundskab og muliggjør en theologia irregenitorum med objectiv Sandhed, men uden frelsende Kraft for den Vidende. Cfr. Mt. 7, 22 f.; 23, 1 ff., Bileam, Jonas, Kajafas Joh. 11, 50 f. Den Vidende maa blive villende over for Naaden. Saa bliver Oplysningen ham en illuminatio spiritualis et salutaris.

og en uimodstaaelig Naade (gratia irresistibilis) over for de Udvalgte.[1]) Disse maa frelses. Denne Lære er navnlig blandt de Reformerte ført videre til højst betænkelige Consequenser. Det viser sig jo, at Kaldet ikke blot udgaar til dem, som factisk lade sig frelse, men ogsaa til dem, der staa imod. Spørges der, om ikke det Kald, som udgaar til disse, viser, at det er Guds Hensigt at frelse ogsaa dem (voluntas beneplaciti), da svares der fra reformert Hold: Nej; det Kald, som udgaar til dem (ifølge voluntas signi), er ikke alvorlig ment. De kaldes paa Skrømt, „forat forhærdes endnu mere."[2]) Her er Menneskets Ansvar underkjendt. Det falder tilbage paa Gud: Adam cecidit, Deo sic ordinante! Her kommer Guds barmhjertige Vilje til at frelse i Strid med hans retfærdige Vilje til at straffe. Han bliver en vilkaarlig Gud, og Samvittighedens dybeste Krav krænkes. Om Naadevalget henvises forøvrigt til § 31.

Naadekaldet er virkekraftigt (efficax). I St. Augustins Lære om Kaldets Uimodstaaelighed er der den Sandhed, at Kaldet for enhver, til hvem det udgaar, har én uundgaaelig Virkning (effectus inevitabilis). Denne Virkning bestaar dog ikke deri, at Kaldet tvinger Mennesket til at lade sig frelse, men deri, at Synderen umiddelbart faar den Disposition, som er fornøden for med fuld actuel Frihed at bestemme sig for og stille sig i modtagende Forhold til den tilbudte Naade med alle dens overnaturlige Goder. Ordet om Frelsen stiller Synderen paa

[1]) IV, 1, 51 f.
[2]) Calvin, Instt. III. c. 24, 5.

Livets Skillevej: Livets og Dødens Vej ligger synlig for hans Blik. Og den, hvem dette Syn mødte i Klarhed, skal ikke kunne sige, at han ikke har kunnet vandre Livets Vej. Da Tilbudet gjordes ham, var Valget hans i Kraft af Tilbudet selv.

Vælger Synderen at vedblive i Synden, er altsaa Skylden hans egen. Vælger han at lade sig frelse, er Æren herfor Guds. Thi det er Gud, som ved sin kaldende Naade har givet ham den Evne til at lade sig frelse, som han nu benytter, idet han med Frihed modtager Naaden.

Den Virkning af den kaldende Naade, hvorom her har været Tale, er, som det sees, ikke umiddelbart og i og for sig nogen frelsende Virkning, men en formal Betingelse for denne, som er nødvendig af den Grund, at Menneskets umiddelbart er disponeret til at staa al overnaturlig, frelsende Naade imod, men ikke til at tage imod den.

Er Guds Naadevilje almindelig,[1]) maa ogsaa Naadens Kald være almindeligt (universalis). Thi gjennem sit Kald fuldbyrder han sin Naadevilje. Det maa fastholdes, at Kaldet udgaar til alle, saa vist som det er Sandhed, at Gud vil, at alle skulle vorde salige. Men historisk eftervise, hvorledes Kaldet udgaar til alle — det kunne vi ikke. Begrebet om en vocatio extraordinaria ved Siden af v. ordinaria ligger i hvert Fald ikke udenfor Aabenbaringens Ramme. Et extraordinært Kald udgik

[1]) Cfr. IV, 1, 38 f.; 83 f.

saaledes til Saulus, som derved blev Paulus. Tilværelsen af et saadant extraordinært Kald for dem, som uden egen Skyld ere berøvede Evangeliets Lys, synes ikke at være i Strid med Troens Analogi.[1])

3. Naar Naadens Kald ikke modstaaes, er dets Resultat Synderens Omvendelse (conversio), som ikke bestaar i andet end det, vi have erkjendt som Kaldets tilsigtede Maal: Synderens Anger over sin Synd og hans Tro paa Guds Naade i Christo. Conf. Aug. Art. XII.

Den sande Anger er hjertelig d: den maa være et Udtryk for, at Synderen er grebet i Dybet af sit Væsen: Hjertet erkjender ikke blot i Almindelighed sin Syndighed (sin habituelle Synd), men navnlig ogsaa sine Synder (sin actuelle Synd), sine factiske og ejendommelige Overtrædelser i Tanker, Ord og Gjerning, og sin personlige Skyld. Mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa, dette er Bodsraabet i et Hjerte, som virkelig har erkjendt, ikke blot Synd (hvad der ikke falder saa svært,

[1]) Den gammellutherske Dogmatik tror at kunne eftervise det almindelige Kald i det Kald, som er skeet til Adam, til Noah og maaske til alle Folk ved Apostlene. Men dette Svar paa Spørgsmaalet tilfredsstiller ikke, da her ikke blot spørges efter et Kald til Folkene i denne eller hin Tid (Svar af en Uraabenbaring, en vocatio indirecta, generalis haves i Folkenes religiøse Traditioner), men efter et Kald til hvert enkelt Menneske (vocatio directa, specialis). Skulde der i de Dødes Rige være et eget Sted for dem, som i Livet ikke fik Adgang til bevidst Valg i Forhold til Christus? Der, hvor han prædikede ifølge 1 Ptr. 4, 6, en Region af Døde, hvor Evangelium endnu lyder? Eller skulde Christus i Dødens Øjeblik aabenbare sig for dem med Naadens Kald? Vi vide det ikke. Hvor Skriften tier, kunne vi kun tale om Muligheder.

men sin Synd. Om de traditionelle Begreber „fuldkommen" og „ufuldkommen" Anger (contritio perfecta et imperfecta s. attritio) er talet ovenfor (§ 44, 1). Angeren er desto fuldkomnere, jo mere den er forenet med Haab og med en spirende Kjærlighed til Gud formedelst den samtidigt vaagnende Tro, der implicite indeholder Kjærligheden i sig;[1]) den er ufuldkommen i samme Grad, som den er beherskет af Frygt (terrores conscientiæ).

Paa det citerede Sted have vi ogsaa omhandlet den ønskelige eller efter Omstændighederne nødvendige Bekjendelse af Synderne, ikke blot for Gud, men ogsaa for Mennesker, særlig for Guds Tjener, der skal modtage den Angrende paa Guds Vegne.

Den hjertelige Anger er ikke blot en Erkjendelsens, men ogsaa en Følelsens Sag. Den er ledsaget af Smerte. Synderen erkjender ikke blot, men føler tillige det Utilfredsstillende i et Liv uden Gud og bedrøves over sin Synd. I hvilken Grad? har man spurgt. Men det lader sig ikke bestemme. „For den Oprigtige skal det lykkes."

Det vigtigste Kjendemerke paa Angerens Oprigtighed er Viljens Forhold. Angeren ytrer sig her i en hjertelig Uvilje over sig selv som den, der har forspildt sin Lykke og ved egen Skyld er gaaet glip af sit Livs Maal, i Forbindelse med Ønsket om at gjenoprette, hvad der er forsømt, og Villigheden til at lide Syndens timelige Straf samt til efter Evne at gjøre godt igjen, hvad der var ilde gjort.

[1]) I, 156. 196 f.

Under dette er Hjertet fuldt af Hunger og Tørst efter det, der nærmest er fornødent, efter Forladelse for al Livets Synd. Den er at finde. Ved Evangeliets Tilbud om Naade for Jesu Christi Skyld lærer Synderen at række Haanden ud efter den Syndernes Forladelse, som er os forhvervet ved ham. Dette Hjertets Forhold til Christum eller til Guds Naade ved ham er i Almindelighed, hvad vi forstaa ved den retfærdiggjørende Tro (fides justificans). Den er Hjertets Overbevisning om, at Gud for Christi Skyld kan og vil tilgive, og har sit nærmeste Udslag i Bøn om Syndsforladelse (fides supplex).

Denne Troes Vorden betegner intet mindre i Syndernes Tilværelse end en Overgang til et helt nyt Grundforhold til Gud. Som Synderens Henvendelse til Gud for at modtage af hans Naades Fylde til Syndernes Forladelse er den det subjective Princip for Retfærdiggjørelsen (§ 49); som Synderens principielle Hengivelse til Gud for at leve for ham i taknemmelig Kjærlighed er den det subjective Princip for Helliggjørelsen (§ 50). Naar vi i vore to følgende Paragrapher fremstille den objective og den subjective Forløsning som Consequenser af den levende Troes Tilstedeværelse i Hjertet, da blive disse ikke at betragte som distinct efter hinanden følgende Momenter, men kun som en Udvikling til to forskjellige Sider af det, som paa en Gang følger af Troen: Paa den ene Side Guds nye Forhold til os (objectiv Forløsning), paa den anden Side vort nye Forhold til Gud (subjectiv Forløsning).

2.

Overskue vi den Proces til Menneskets Restitution fra Faldet, som ovenfor er fremstillet, blive vi var, at den i sin Helhed maa blive at betegne som et gudmenneskeligt Verk, ikke som om der i Frelsens Tilegnelse gaves en Synergi, indenfor hvilken Gud og Mennesket kunne tænkes som ligestillede Factorer, eller som om Mennesket paa noget Punkt skulde kunne tænkes at virke uafhængigt eller selvstændigt ex propriis viribus naturalibus til sin Frelse. Der gives visselig intet saadant Punkt. Men vi fastholde, at der gives heller intet Punkt, uden at den guddommelige operatio i en eller anden Betydning umiddelbart følges af en derved sat og fremkaldt menneskelig cooperatio, uden hvilken Frelsens Verk vilde reduceres til en mechanisk Naturproces.

Saaledes staar Betragtningen, efter at „den stille Reformation" har gjort sin Gjerning paa dette vigtige Punkt d: efter at vor relative Selvstændighed som personlige Væsener atter er bleven erkjendt og i Forbindelse hermed en ethisk Grundbetragtning igjen har indtaget sin Plads i den kirkelige Bevidsthed. Vi ere dermed komne langt bort fra den oprindelige Evangelisme, som i sin deterministiske Monisme kun gav Plads for guddommelige Almagtsvirkninger, over for hvilke Mennesket angiveligt kun forholder sig i den rene Passivitet. Den rene Passivitets System er for alle Tider dømt som Monismens System, der er umuligt i enhver ethisk-christelig Livsanskuelse. Vi befinde os dog ikke blot i Modsætning

til denne Ensidighed, hvorefter Forløsningen kun bliver et guddommeligt Verk, men ogsaa til den modsatte Ensidighed, hvorefter den kun bliver et menneskeligt Verk. Saaledes Pelagianismen, der er dualistisk, fordi den stiller Mennesket i falsk Selvstændighed over for Gud.[1]) Men ogsaa Semipelagianismen, som lærer, at Mennesket i det Mindste ved egen Kraft (propriis viribus naturalibus) kan og maa gjøre sig skikket og modtagelig for Naaden og saaledes selv begynde sin subjective Forløsning,[2]) er udelukket ved ovenstaaende Betragtning. Thi denne fastholder vistnok, at Menneskets Vilje maa vorde virksom i den subjective Forløsnings Verk. Men den fastholder tillige, at denne Virksomhed ikke paa et eneste Punkt er at forklare af Naturens medfødte Kræfter, men alene af den forekommende, forberedende og frigjørende Naade. — Vi tro saaledes med omtrent den hele nyere, positivt troende Protestantisme at befinde os paa Sandhedens via media.

Grundbetragtningen er i alt Væsentligt den samme som den romerske. „Guds hellige Kraft gaar tilskyndende, vækkende og levendegjørende foran, uden at Mennesket kunde fortjene, hidkalde eller ønske dette; men Mennesket maa lade sig opvække og følge med Frihed. Gud tilbyder sin Hjælp for at løfte op fra Faldet; men Synderen maa indvilge og optage den i sig; idet han optager den, bliver han selv optagen af den Hellig-Aand og efterhaanden ved tro Medvirken igjen bragt op til den Højde, fra hvilken han er styrtet ned. Guds Aand virker

[1]) III, 384 ff.
[2]) III 401 f.

ikke absolut tvingende, om han end er paatrængende (dringend) virksom. Hans Almagt sætter sig selv en Skranke i den menneskelige Frihed, som den ikke vil gjennembryde, fordi en ubetinget Indtrængen her vilde medføre en Tilintetgjørelse af den moralske Verdensorden, som den evige Visdom har grundet paa Friheden." Saaledes Möhler. Symbolik 74. Her er just det udtalt, der betinger det rette Grundsyn paa Christendom som personligt Samfund med Gud: Til saadant Samfund komme vi ikke i Sandhed, før Mennesket atter bliver selvvirksomt overfor Gud. Men denne Selvvirksomhed kan kun blive til ved en forudgaaende, ufortjent, skabende, levendegjørende og enevældig Almagtsvirkning af Gud. Her er lige saa lidt som i vort evangeliske System den aller mindste Plads levnet for nogen Semipelagianisme. Men nærmere herom i det Enkelte i vort Excurs til nærværende Afdeling.

3.

Den hellige Skrift fremstiller det naturlige Menneske som sovende i aandelig Betydning. Det trænger til at vækkes. Eph. 5, 14. Det er uden Bevidsthed om sin sande Tilstand, „fra sig selv" i Verdslighedens Adspredelse og trænger til ved Guds Kald at „komme til sig selv" igjen, blive sig sin Tilstand og sit Behov bevidst. Cfr. Lc. 15, 17. Ved sin Lov kalder Gud os til Syndens Erkjendelse. Rom. 3, 20. Ved sit Evangelium indbyder og drager han den Angrende til Troen paa Naaden i Christo. 2. Thes. 2, 14; Joh. 6, 44. Kaldet er op-

lyſende, Pſ. 119, 130, om Synd, Joh. 16, 8, og om Naade, 1. Ptr. 2, 9; 2. Cor. 4, 6. — At Gud ikke kalder paa Skrømt, men altid fordi han vil Synderens Frelſe, derfor borger bl. a. ligefrem 1. Tim. 2, 4. At dette Kald ikke er at forſtaa ſom en blot Opfordring til Synderen om at bruge en Kraft til Omvendelſe, ſom han angiveligt ejer af Naturen, men ſom et Kald, der ſelv er virkekraftigt til Omvendelſe, bevidner Apoſtelen Ro. 1, 16; 1. Cor. 1, 18; 15, 2. — Kaldet maa være almindeligt, efterdi Guds Naadevilje er almindelig. 1 Tim. 2, 4; Mt. 18, 14; Ez. 33, 11; cfr. 18, 23. 32; 2 Ptr. 3, 9; Ro. 10, 14.

Kaldets Frugt, Omvendelſen, betegnes ſnart ſom en Act af Gud: Han omvender Synderen (ved ſit Ord, ſine Tjenere o. ſ. v.); ſnart ſom en Act af Synderen: Han omvender ſig.

Til førſtnævnte Synsmaade ſe f. Ex.: 1 Sam. 10, 9; 1 Kg. 18, 37; 2 Chrøn. 24, 19; Esr. 6, 22; Neh. 9, 29; Pſ. 80, 4; Jer. 31, 18; Begr. 5, 21; Dan. 9, 13; Lc. 1, 16; Jac. 5, 19. 20; 1 Ptr. 2, 25.

Til anden Synsmaade ſe f. Ex.: Deut. 4, 30; 30, 2; 30, 8. 10; 1 Sam. 7, 3; 1 Kg. 8, 33. 35. 47; 2 Kg. 7, 13; 2 Chr. 7, 14; 15, 4; 30, 9; 36, 13; Job 6, 29; 36, 10; Pſ. 7, 13; 51, 15; Jer. 3, 12; 15, 19; 24, 7; Ez. 14, 6; 18, 21; 33, 11, 14; Sach. 1, 3; Mal. 3, 7; Mt. 3, 2; 11, 20. 21; 12, 41; 13, 15; 18, 3; Mr. 1, 15; Lc. 15, 7; Act. 2, 38; 9, 35; 1 Thes. 1, 9.

Hertil kommer de Steder, ſom man tildels har fundet det rigtigſt at gjengive med „lade ſig omvende“, „lade

sig selv til Gud" o. s. v., en Forestilling, som stiller sig sammenstedt mellem Forestillingen om at omvendes og at omvende sig. Se f. Ex. Ez. 18, 6; 18, 32; cfr. Klagl. 12, 20; 2 Cor. 5, 20. Om den Angrendes Erkjendelse af sin Synd og Skyld see: Jer. 3, 13; Ps. 51, 5. 7. Om Selvprøvelsen se § 44, 3.*) Om Angerens Smerte: Mt. 5, 4; Lc. 6, 21; 2 Cor. 7, 10. Som bibelske Typer paa Angeren med den sande Omvendelses retskafne Villie tjene at anføre den forlorne Søn, der staaer op og gaaer til sin Fader, bekjender sin Synd og beder om en Dagleieres Stilling i Faderens Huus, Lc. 15, og Zachæus, der vil gjøre godt igjen, hvad han har forbrudt, Lc. 19. Ligesaa maae vi minde om Døberen Johannes's Krav til dem, der stede til Omvendelsens Daab: Han fordanger **ny, god Vilje, Mt. 3, 15 ff.**

Om Troen er det Fornødne meddeelt § 4, 1, hvortil henvises. At Begyndelsen til eller rettere den subjective Betingelse for at have nyt Liv er sat med Troen, sees, mens vi sammenfatte af, hvad der paa anførte Sted blev fremsat, forsaavidt nemlig a) af Udtrykkets absolute Brug i N. T., som er gaaen over i det kirkelige Sprog, og hvorefter „Troende" og „Christne" ere identiske Begreber overalt, hvor Sammenhængen viser, at man med Tro ikke mener den blotte Overbeviisning eller Idee intellect; b) af Troens Betegnelse som Hjertets Sag — som en Act af den samlede aandelige Personlighed; c) af dens Betegnelse som Organ eller for Reception

*) [illegible] „[illegible] Liv og Aand" anførte Skrift S. 450 f.; 295 ff.

og Action eller som vis receptiva og vis operativa i det Religiøse, d) af dens Opladelse i Selvhengivelse o: i Kjærlighed.

Til denne almindelige Betragtning af Troens Forhold til Gjenfødelsen kommer som mere specielt Skriftbevis de Steder, hvor de Troende som saadanne tillige kaldes Gjenfødte og Guds Børn, eller som saadanne, der have Guds Liv (det evige Liv). Se f. Ex. Joh. 1, 12; 3, 36; 5, 24; 3, 15; 1 Joh. 5, 1. 4 ff. 13; Gal. 3, 26.

Denne Betragtning er, som før bemerket, gaaet saaledes over i den kirkelige Bevidsthed, at naar der ifølge det gamle kirkelige Ritual (som endnu bruges i den romerske Kirke) spørges den, der bringer Barnet til Gjenfødelsens Bad (Daaben): Quid petis ab Ecclesia Dei? da er Svaret med ét Ord: Fidem!

Capitel II.

Objectiv Forløsning.

§ 49.

Hvad den angrende Synder nærmest trænger og begjærer er Forladelse for sin Synd, hvilket i Overensstemmelse med al Sprogbrug, profan, kirkelig og bibelsk, vil sige, at Gud betragter og behandler ham, ikke efter hans Synd, men efter sin Naade, idet han ophæver Skylden og frikjender ham fra Syndens adægrate Straf,

den evige Død. Til denne Naade apellerer den Angrende. I Forsoningen er den objective Basis for saadan Syndsforladelse given. Og i sin Tro har Synderen det fornødne subjective Organ, den nødvendige vis receptiva til at modtage den.

Da Tilgivelse er Udtryk, ikke for en Act hos den, der har syndet, men for en objectiv Dom, en Frikjendelsesact af den, mod hvem der er syndet, betegne vi Syndsforladelsen som objectiv Forløsning.

Det er denne Syndsforladelse, som i vor Kirkeafdeling heder Retfærdiggjørelse.

1.

Vi fortsætte vort Forsøg paa en Forenkling af den forviklede traditionelle Fremstilling. Intet er klarere, end at den Angrendes nærmeste Behov er Syndsforladelse, og intet sikrere, end at alt, hvad der med Bibehold af vor protestantiske Terminologi dogmatisk er at sige om Retfærdiggjørelsen (justificatio) lader sig subsumere under Syndsforladelsens Begreb (remissio peccatorum): Vor Retfærdiggjørelse for Gud bestaar simpelthen deri, at han forlader os vor Synd.[1]) Selv de Dogmatikere, der

[1]) Johan Gerhard skriver: Apostolus Ro. 4 velut in propria sede et ex professo tractat articulum justificationis eamque definit per remissionem peccatorum; absit vero ut dicamus, apostolum imperfectam quandam definitionem in accurata illa tractatione proponere. Loci theol. ed. Preuss. Berol. 1865 III, 481. Apostolus ex

ſterkt gjøre gjældende, at remissio peccatorum er et Moment ved Siden af imputatio justitiæ Christi, maa dog indrømme, at factiſk indeholdes det ene Moment i det andet og at Diſtinctionen kun lader ſig opretholde rent in abstracto.

Foreſtillingen om en „Tilregnelſe af Chriſti Retfærdighed" er en Form for Syndsforladelſens Tanke, der ikke med Nødvendighed indeholder andet, end hvad ethvert chriſteligt Begreb om Syndsforladelſen maa indeholde, nemlig, at det er for Chriſti Skyld, at Syndsforladelſen gives, eller at det er hans Fortjeneſte — erhvervet i uadſkillelig Enhed af Lydighed og Lidelſe, — ſom kommer os tilgode, ikke vor egen — altſaa en rent almenkirkelig Tanke. Imputationsideen er med andre Ord en Form for den Tanke, ſom den hele Kirke altid har faſtholdt, at den Mulighed til Syndsforladelſe, ſom har ſin Baſis i Chriſti Fyldeſtgjørelſe, virkeliggjøres for den Enkelte, idet Gud for denne Forſonings Skyld antager den Faldne ſom ſit Barn. Der er i den nyere proteſtantiſke Theologi en Tendens henimod denne Forenkling af Imputationsideen til Forſkjel fra den før herſkende aandløſe juridiſt-ſchematiſke Opfatning af Forholdet mellem Forſoning og Retfærdiggjørelſe. Man har paa en meget craſs Maade fremſtillet Forholdet, omtrent ſom

dicto psalmi (32) non solum causam, sed et modum justificationis probat, non solum fontem justificationis . . . . . ostendit, sed etiam docet, in peccatorum remissione justificationem consistere. Ibid. cfr. Buddeus: In remissione peccatorum justificatio peccatoris consistit. Instit. theol. dogm. Tom II. Lib. 4. Cap. 3 § 26.

om Gud ved en vidunderlig Illusion ikke kan faa Øje paa Synderens virkelige Uretfærdighed paa Grund af Christi Retfærdighedś udenfra paahængte Kaabe, der skjuler den indre Uretfærdighed for Gudś Blik. Vi tro, at Gud meget vel ser Synderens Uretfærdighed, hans Synd, men at han af faderlig Barmhjertighed tilgiver denne Synd for Christi Skyld, ligesom den jordiske Fader tilgiver sit Barns Brøde, ikke fordi han ikke ser detś Synd, men af ren Kjærlighed. Man maatte tvertimod sige, at om Sagen paa nogen Maade rettelig kunde fremstilleś saa, at Faderen (den himmelske eller den jordiske, ikke saa nogen Uretfærdighed hoś Barnet, da var der jo intet at tilgive, eiterdi Synderen skal tænkeś at staa for Gud i Kraft af den imputerede Retfærdighedśdragt som en, der „aldrig har syndet", med hele sit Livś Synd skjult bagom Dragten. — Selve Syndsforladelsens Begreb forudsætter saaledeś, at Gud ser Synden hoś den Vedkjærlige. Men Christi Fortjeneste imputeres, for saa vidt som den kommer Synderen tilgode, idet Gud tilgiver for dens Skyld. Denne Forenkling af Begreberne er intet andet end en Fornyelse af ældre Foreſtillinger — en stille Reformation.[1])

Men det lader sig ikke sige, at Gud anser Synderen, „som om han aldrig havde syndet". Dette vilde ikke være forenligt med det faktiske Forhold, at Gud lader Synderen

[1]) Man faar et Indtryk heraf, naar man sammenligner de nyere Fremstillinger inden Protestantismen i Eks. med Dollingers Fremstilling af Christi active Lydighed i dens Forhold til Retfærdiggjørelsen, saaledes som denne Lære altid har været og endnu er gjældende inden den romersk katholske Kirke. Reformation III, 563 f.

lide den timelige Straf for sin Synd. Gud lader f. Ex. ikke ved et Under alle legemlige Følger af et udsvævende Liv paa en Gang ophøre hos den Benaadede. Og han lader alle sine Børn lide den legemlige Død, hvilket vilde være uforenligt med, at han i enhver Henseende saa bort fra deres Syndeliv. Dyb ethisk Forvildelse i Livssynet har været den ulykkelige, men naturlige Følge af, at den Omvendte straxt umiddelbart og som saadan betragtes som rehabiliteret i enhver Henseende. Ogsaa Gudsbegrebet afficeres kjendeligt ved den Forestilling, at Gud i Retfærdiggjørelsen ligesom fraskriver sig al Straferet over for Synderen og saa dog straffer ham paa mange Vis.[1])

Forstaa vi ved Retfærdiggjørelse saaledes væsentlig Syndsforladelse, saa som Protestantismen gjør, da er dermed givet, at Retfærdiggjørelsen er at betegne som en Domsact, en actus forensis. Thi Syndsforladelsen er intet andet. Sprogbrugen er for Syndsforladelsens Vedkommende sikker nok[2])

[1]) Man kommer ikke fra denne Betragtning med den Bemerkning, at dette ikke er Straf, men Tugt. At Straffen for den Benaadede bliver til Tugt er en Følge af hans eget Forhold. At Tugt er først og fremst Straf: Lidelse som Følge af Synden. Men ikke al Straf bliver til Tugt. Den samme Hjemsøgelse, der for én kun bliver til Straf (Retfærdighedens nødvendige Reaction), bliver for en anden til Tugt. Det beror paa hans lydige, ydmyge, taalmodige Forhold under Hjemsøgelsen, men ikke paa noget, der ligger i Straffens og Tugtens Begreb. Cfr. IV, 1. S. 356 ff.

[2]) Vi have allerede før havt Anledning til at bemerke (IV, 2 S. 177), at det er i Strid med Sprogbrugen og i ligefrem Modsigelse med al protestantisk Lære om Retfærdiggjørelsen, naar prote-

Af vor Udvikling følger: a) At Retfærdiggjørelsens Kilde er at søge i Guds Naade: I Naade er Faderens Raadslutning fattet; i Naade er den fuldbyrdet for os ved Sønnens Sendelse; i Naade appliceres den paa os ved Syndernes Forladelse. b) At vor Retfærdiggjørelse har sin Basis i Christi Fyldestgjørelse: Det er den, som gjør det muligt for Gud at benaade uden at krænke sin Hellighed og Retfærdighed. Vi ere ganske ude af Stand til at fortjene os Syndernes Forladelse ved egen Kraft og eget Virke. c) At Troen ikke for sin egen Skyld, men som recipierende Organ, er den subjective Betingelse for at modtage Syndsforladelsen.

Hvad den retfærdiggjørende Troes Vished angaar, da maa den selvfølgelig ikke betragtes som Vished om Retfærdiggjørelsens (eller Syndsforladelsens) Besiddelse, saa længe som Troen betragtes som Retfærdiggjørelsens Betingelse (fides justificandi). Og hvad den Retfærdiggjortes Troesvished (fides justificati) angaar, da kan den aldrig blive en Sikkerhed om endelig Saliggjørelse, der udelukker Muligheden af et Tilbagefald. Saliggjørelsen er betinget af en fides ad finem perseverans. Og Muligheden af Frafald er tilstede, saa længe det timelige Liv varer. En Tryghed i Strid med Budet om at forarbejde sin Saliggjørelse med Frygt og Bæven er uchristelig. — En Troende skal vistnok ikke og har ingen Grund til at tvivle om Syndsforladelsens eller Retfærdiggjørelsens

stantiske Theologer af polemiske Hensyn have benegtet Syndsforladelsens (ɔ: Retfærdiggjørelsens) forensiske Character, hvor det gjælder Absolutionen.

Naade, naar den søges med bodfærdigt Sind gjennem de guddommeligt forordnede Naadens Midler. Derfor borger Guds Trofasthed. Men der gives unegteligt en virkelig Tro, hvori Naadesbevidstheden ingenlunde er udarbejdet til klar Vished. Man tænke paa Barnets Tro, den lidet aandeligt udviklede Voxnes Tro, den mer eller mindre Anfegtedes Tro. Man kan derfor ikke opstille som almengyldig Regel, at Retfærdiggjørelsens Besiddelse er betinget af den actuelle Vished om at eje den. Vi ere „frelste i Haabet".

2.

Forholdet mellem den lutherske og den romersk-katholske Lære om Retfærdiggjørelsen skal her behandles i Korthed, idet vi forøvrigt henvise til vort Excurs til nærværende Afdeling.

Der har i over tre hundrede Aar været stridt om denne Artikel. Controversens Resultat turde være dette at der ikke længer er nogen saglig Forskjel mellem romersk Kirkelære og gjældende luthersk Opfatning i dette Lærepunkt, som dog er bleven kaldt articulus stantis et cadentis ecclesiæ. Striden gjælder kun Ord.

Først og fremst maa der gjøres opmerksom paa, at Udtrykket Retfærdiggjørelse i romersk Sprogbrug ikke betyder det samme som hos os. Det omfatter mere, end vi lægge deri. „Retfærdiggjørelsen er ikke blot Syndernes Forladelse, men ogsaa det indre Menneskes Helligelse og Fornyelse (sanctificatio et renovatio) ved den villige

Annammelse af Naaden og dens Goder, hvorved Menneſket bliver retfærdigt i Stedet for uretfærdigt og Ven i Stedet for Fiende."[1]) Saaledes Bekjendelſen, ſaaledes ogſaa Theologien: „Retfærdiggjørelſen beſtaar i hele det indre Menneſkes fuldkomne Forvandling".[2]) „Aandens indre Fornyelſe ved den for Chriſti Fortjeneſtes Skyld iboende Naade."[3])

Altſaa: Vi forſtaa ved Retfærdiggjørelſe Syndsforladelſen. De Romerſke forſtaa derved tillige Helliggjørelſen. Retfærdiggjørelſe er for dem det omfattende Udtryk for Frelſens hele ſubjective Virkeliggjørelſe. Strides man nu om Retfærdiggjørelſens Forhold til Naaden og Troen uden at bemerke, at der tænkes paa ganſke forſkjellige Ting ved de ſamme Udtryk, da fegter man i Luften. Og der er fegtet overmaade meget paa denne Maade.

Vil man vide, hvorvidt der i ſelve Sagen er nogen Forſkjel, da maa man nødvendigvis ſammenligne vor Lære om Retfærdiggjørelſen med den romerſke Lære om Syndsforladelſen. Denne er efter romerſk Lære en Domsact,[4]) hvorved Synderen frikjendes fra Skylden og Syndens adæquate Straf ɔ: den evige Død. Her have vi altſaa ſagligt det, ſom vi forſtaa ved Retfærdiggjørelſe.

Læres der da, fra romerſk Hold, at denne Synds-

---

[1]) Conc. Trid. Sess. VI. Can. 7.

[2]) Møhler, Symbolik 113.

[3]) Perrone, Prælectiones theologicæ. Viennæ 1846. III. 272. 276.

[4]) Actus judicialis, quo velut a judice sententia pronunciatur. Conc. Trid. Sess. XIV. Cap. 6. Si quis dixerit, absolutionem non esse actum judicialem, a. s. Ib. Can. 9.

forladelse har noget andet Kildepunkt end Guds frie Naade? Nej.

At den har nogen anden Basis — causa meritoria — end Christi Fyldestgjørelse? Nej.

At den har nogen anden subjectiv Betingelse — causa instrumentalis — end Omvendelse eller den angerfulde Synders troende Annammelse? Nej.

At der overhoved forud for Syndsforladelsen (Retfærdiggjørelsen) gaar nogetsomhelst, hvorfor vi skulde kunne fortjene os Syndsforladelsens (Retfærdiggjørelsens) Naade? Nej.

Til Bevis for denne Opfatnings Rigtighed maa vi først og fremst henvise til vor tidligere Fremstilling af den romerske Kirkes Lære paa den ene Side om det naturlige Menneskes umiddelbare fuldkomne Afmagt til at gjøre nogetsomhelst til sin Frelse, paa den anden Side om Nødvendigheden af en gratia præveniens hvorved allerede Dispositionen for den første Naades Tilegnelse maa sættes af Gud.[1]) Dernæst henvises til vor Fremstilling af Romerkirkens Lære om Absolutionen.[2]) Absolutionen eller Syndsforladelsen (resp. Retfærdiggjørelsen) tænkes ganske vist afhængig af Hjertets Contritio, og den romerske Bekjendelse fastholder Muligheden af en „fuldkommen Anger" contritio perfecta, i. e. quæ caritate perficitur: en Afsky for Synden, der fremgaar af en ren barnlig Frygt for Gud, og en ren Kjærlighed til ham, som holder Frygten tilbage. Var det nu denne

[1]) III, 249 ff; IV, 1, 61 ff.
[2]) § 44, 2.

„fuldkomne Anger", der krævedes som nødvendig Betingelse for Syndsforladelse (Retfærdiggjørelse), da kunde man nære Betænkelighed over Fordringerne til det Subjective eller Omvendelsen. Men Tridentinum erklærer udtrykkeligt, at den ufuldkomne Anger contritio imperfecta (ell. attritio) disponerer til Bodssacramentes Modtagelse og i Forbindelse med den sacramentale Absolution virkelig er retfærdiggjørende, si voluntatem peccandi excludat cum spe veniæ.[1]) De saakaldte „Fyldestgjørelser" vedkomme ikke vort Spørgsmaal, da de ikke have Hensyn til Syndsforladelsen, men kun til Syndens timelige Straffe og desuden følge efter Syndsforladelsen. Endelig hidsætte vi af Bekjendelsen: „Naar Apostelen siger, at Mennesket retfærdiggjøres ved Troen og af Naade, da ere disse Ord at forstaa saaledes, som den katholske Kirke altid og enstemmigen har opfattet og udtrykt det: Det heder nemlig, at vi retfærdiggjøres ved Troen, fordi Troen er Begyndelsen til Menneskets Frelse, Grundlaget og Roden for al Retfærdiggjørelse, uden hvilken det er umuligt at behage Gud . . . . af Naade, siges det, at vi retfærdiggjøres, fordi intet af det, der gaar forud for Retfærdiggjørelsen, hverken Tro eller Gjerninger, fortjener os selve Retfærdiggjørelsens Naade."[2]) Retfærdiggjørelsens «causa efficiens» er den barmhjertige Gud, som ufortjent (gratuito) aftvætter og helliger (abluit et sanctificat).» „Causa meritoria er hans elskede Enbaarne, vor Herre Jesus Christus, som ved sin allerhelligste Lidelse

[1]) Conc. Trid. Sess. XIV. Cap. IV og Can. V.
[2]) Conc. Trid. Sess. VI. c. 8.

paa Korsets Træ, medens vi vare Fiender, og af overvættes Kjærlighed har fortjent os Retfærdiggjørelsen og for os har ydet Faderen Fyldestgjørelse."[1] Nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur.[2])

Den begyndende Tro betegnes ogsaa af romerske Dogmatikere som en Tilstand i ydmyg Annammelse: Mennesket maa erkjende sin egen „Intethed"; det kan „kun modtage" over for Gud. At ville „byde" ham noget, Gjerninger eller andet, og „fordre hans Naade som Løn" vilde være at sætte sig paa lige Fod med Gud og træde ud over den afhængige Skabnings Sphære. Mennesket maa „kun støtte sig til Christi Fortjeneste og intet vide af egen Fortjeneste" og „lade Gud alene virke".[3])

Men ikke al Tro er retfærdiggjørende, læres der videre fra romersk Hold. Djævlenes Tro er det ikke (Jac. 2, 19); den døde Tro er det ikke (Jac. 2, 17); den kjærlighedsløse Tro er det ikke (1 Cor. 13, 2). Men retfærdiggjørende er „den Tro, som er virksom ved Kjærligheden" (Gal. 5, 6), den levende Tro. Som blot uformet Bevidsthedsforhold (fides informis), hvis Væsen kun kunde betegnes som Bifald til Sandheden (assensus) o: en erkjendelsesmæssig Antagelse af den aabenbarede Sandhed i Almindelighed, er den ikke retfærdiggjørende.[4]) Ikke den blotte fides informis er ret-

[1]) Conc. Trid. Sess. VI. Cap. 7.
[2]) Ibid.
[3]) Möhler 85.
[4]) Conc. Trid. Sess. VI. Cap. 7.

færdiggjørende. Først den i den sande Tro spirende Kjærlighed giver Troen Liv og Sjel. Den er dens formende Princip (fides charitate formata, animata viva, vivida).[1]) Kun denne Tro er retfærdiggjørende.[2])

Ligger ikke heri Spiren til en Dissens? Man har paastaaet dette. Men med Urette. Man har forstaaet den romerske Lære om fides charitate formata saa, at det egentlig Retfærdiggjørende — det vil her sige: det Synderforladende — er den Kjærlighed, den indeholder, hvormed den Bildtarelse skulde fremkomme, at vi med vor Tro, for saa vidt som den indeholder en spirende Kjærlighed til Gud, skulde kunne fortjene os Retfærdiggjørelse eller Synderforladelse. Men afgjørende herimod er Tridentinums nys anførte Ord, hvor det ikke blot i Almindelighed siges, at „intet af det, som gaar forud for Retfærdiggjørelsen", men specielt tillige, at heller ikke Troen fortjener os Retfærdiggjørelsens Naade. Kjærligheden er tilstede i Troen som levende. Men hermed skal ingenlunde være sagt, at det er for dens Skyld, Gud forlader Synden. At det herimod i og for sig er den levende Tro og ikke Troen som et blot mechanisk Receptionsorgan, der er Retfærdiggjørelsens Betingelse, turde unægtelig være temmelig almindelig indrømmet indenfor den protestantiske Theologi. Man har indseet, at Kjærlighedens spirende Liv potentielt maa være tilstede i Troen. Ikke saa, at det er eneste Basis for eller Aarsag til Synderforladelsens Naade. Men det

[1]) Ibid.
[2]) Cfr. Mohler 114.

maa til, dersom Troen overhoved skal kunne være det frugtbare Udgangspunkt for et nyt Liv i Gud. Den livløse Tro vilde være en gold Jordbund, hvori al Naadens Sæd maatte dø. — To Mennesker fremstille sig for Guds Ansigt. Begge i Tro. Men den ene i det kolde og golde blotte Bevidsthedsforhold, der betegnes som livløs Tro. Den anden i levende Tro. Den ene gaar retfærdiggjort til sit Hus, den anden ikke. Hvem blev retfærdiggjort? Man vil ikke betænke sig paa at svare: Han, der havde den levende Tro. Men dermed har man indrømmet, at Troens Liv virkelig er en Betingelse for Retfærdiggjørelsen — ikke en causa, end sige en causa meritoria, men dog en Betingelse. Som en fri og ganske ufortjent Gave af Gud selv kan denne Tro ikke blive nogen Aarsag fra Menneskets Side, for hvis Skyld han forlader Synden o: retfærdiggjør Synderen. Og de, der endnu have Betænkelighed ved udtrykkelig at anerkjende dette, godkjende det factisk ved den Lære, at den retfærdiggjørende Tro tabes ved vitterlig Synd og Syndeliv. Var Troens Liv, var Kjærligheden, var det Ethiske i enhver Henseende betydningsløst for den retfærdiggjørende Tro, da var Livet med dets Synder lige saa lidt i Stand til at neutralisere Troen, som Misbrug af et mechanisk Redskab nødvendigvis maa tilintetgjøre Redskabet selv. Det er ganske inconsequent at lære, at Troens Liv ikke i nogen Henseende har Betydning for dens Stilling til vor Retfærdiggjørelse, og at Livets Synd virker dødende paa den retfærdiggjørende Tro. Luther var fra sit Standpunkt mere

consequent. Han forkastede Begrebet levende Tro og erklærede, at den Troende som saadan ikke kan fjernes fra Christus, om han end „tusinde Gange om Dagen bedrev Hor eller slog ihjel.“[1] „Om han ogsaa vil, kan han ikke miste sin Frelse, hvor store Synder han end begaar, naar han blot ikke vil lade være at tro“.[2] Saadanne Ord kunne kun forstaaes, men forstaaes ogsaa meget vel, naar den retfærdiggjørende Tro fattes som Receptionsorgan i mechanisk Forstand.

Men fra det Øjeblik af, da Begrebet om fides formata, viva, vivida, ved den stille Reformation var gjenoptaget som Retfærdiggjørelsens Betingelse, nemlig i det nu courante Begreb „levende Tro“, er al principiel Uoverensstemmelse paa dette Punkt bragt ud af Verden.[3])

Troens Liv maa altid komme i Betragtning. Men der er en relativ Forskjel mellem dens Liv som vis receptiva og som vis operativa. At dette Liv i første Betydning kommer i Betragtning over for Syndsforladelsen (Retfærdiggjørelsen) er lige saa lidt imod den romerske Opfatning, som det er imod den protestantiske Opfatning, at det i den anden Betydning kommer i Betragtning over for Helliggjørelsen.

Ligesaa: Naar Katholikerne forkaste det Udtryk, at

---

[1]) De Wette, Luthers Briefe. II, 37.

[2]) Opp. lat. Jen. II, 271.

[3]) „Med al tro Fastholden af sola fides justificat maa vi dog her en Gang for alle tilføje, at vi ved Forhandlinger med ædle, fromme Katholiker aldrig have mødt en væsentlig Forskjel mellem det, som de kalde fides charitate formata, og det, som vor Kirkelære kalder levende Tro.“ Leo, Univ.gesch. III, 129.

Troen alene retfærdiggjør, da er det under den Forudsætning, at vi ved Tro mene, ikke den levende Tro, men den blotte fides informis, der er utilstrækkelig som Princip baade for Syndsforladelse og Helliggjørelse.[1]) Derimod godkjende de Udtrykket, naar Troen fattes som fides formata, levende Tro.[2]) „Derfor kjendte ogsaa de middelalderlige Skoler en Tro, om hvilken de sagde, at den alene retfærdiggjør; den er bekjendt under Navnet fides formata, hvorunder Scholastikerne forstode den Tro, der har Kjærligheden i sig som sin Sjel, sit belivende Princip: fides viva, vivida.[3]) „Synoden (i Trient) negter med sin Afvisning af sola fides ingenlunde, at Troen, opfattet som en virksom, i Kjærlighed virksom, retfærdiggjør, og som saadan tillige alene. Dens Erklæring om Utilstrækkeligheden gjælder kun Troen i sedvanlig Betydning, Troen som Erkjendelsessag" eller som vi vilde sige: Troen alene som notitia og assensus, men uden den fiducia, hvori Kjærlighedens Potens spirer — den „døde Tro".[4])

Og naar vi forkaste det romerske Udtryk, at vi retfærdiggjøres ved Tro og Kjærlighed eller Kjærlighedens Gjerning, da er det under den Forudsætning, at Retfærdiggjørelsen kun betyder Syndsforladelse.

---

[1]) Cfr. Möhler, 137.

[2]) Möhler ibid. I denne Betydning er Sætningen udtalt, ikke blot efter Luther af Möhler og andre, men ogsaa før Luther f. Ex. udtrykkeligt af Nicolaus af Cusa. De pace fidei Dialog. Opp. Edit. Basil. 876.

[3]) Møhler 114.

[4]) Oswald, Die Heiligung. S. 80.

Men dette er jo en Misforstaaelse af de Romerskes Mening. Helliggjørelsen skal tænkes med. Og da maa Kjærligheden og dens Gjerning med. Uden den ingen Helliggjørelse. Derom er der Enighed.

Kort: Striden gjælder ikke længer Sagen, men kun Udtrykkene. Dette er dog ikke en Opdagelse fra vor Tid, men Striden er bleven holdt gaaende til Trods for, at der oftere i Tidernes Løb er bleven varslet i samme Retning.

Det vilde være en saglig Differens, om man fra protestantisk Hold fastholdt, hvad der er bleven paastaaet, at den Tro, som er Retfærdiggjørelsens Betingelse, er Troen paa, at man factisk er retfærdiggjort af Gud. Men dette er jo den rene Usans. Retfærdiggjørelsen vilde da være det Første, Troen paa den det Andet; og dog skulde dette Andet være dens Betingelse — et ganske umuligt Hysteronproteron.[1])

Naar det hedder, at „ingen uden en særegen Aabenbaring med absolut og ufejlbar Vished kan vide sig i Besiddelse af Troskaben indtil Enden (in finem perseverantiæ donum)“[2]), da vil dette ikke finde Modsigelse udenfor Determinismen. „Men heller ikke dette tør man paastaa, at de, der virkelig ere retfærdiggjorte, uden al Tvivl maa holde for sikkert, at de ere retfærdiggjorte,

[1]) Cfr. Lessing: Sed et qui justificationem a justificato credi debere volunt, in tricas incidunt; si enim credere se justificatum requiritur ad justificationem et proinde justificationem præcedit, utique credere se justificatum debet qui justificatus nondum est; debet ergo credere falsum. Syst. theol. 36.

[2]) Conc. Trid. Sess. VI. Can. 16.

og at ingen faar Syndsforladelse og bliver retfærdiggjort uden den, der fikkert tror, at han har faaet Syndsforladelsen og Retfærdiggjørelsen, og at Syndsforladelsen og Retfærdiggjørelsen bevirkes ved denne Tro alene. Thi ligesom ingen From bør tvivle om Guds Barmhjertighed, om Christi Fortjeneste og om Sacramenternes Kraft og Virkning, saaledes kan enhver, naar han ser hen til sig selv og sin egen Svaghed og Usikkethed, ængstes og frygte med Hensyn til sin Benaadelse, quum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam dei esse consecutum."[1]) At Retfærdiggjørelsens Naade altid skulde være afhængig af den personlige Vished om at eje den, vil neppe nogen paastaa, som kjender en ærlig Sjels Tilstand under Anfegtelse: „Jeg tror, Herre, hjælp min Vantro." Hvad forøvrigt den omtalte Mangel paa absolut Vished angaar, da bør man ikke lade ude af Syne den oven citerede Formaning til ikke at tvivle om Guds Barmhjertighed, Christi Fortjeneste og Sacramenternes Kraft og Virkning. Til Belysning af Tanken tjener ogsaa Katechismens Ord om Grunden, hvorfor Gud har indstiftet Syndsforladelsens udvortes Naademiddel: „Grunden var ubestridelig den, at vi saa meget mindre skulde tvivle paa Syndernes Forladelse, som Gud har forjættet os, idet han siger: 'Naar den Ugudelige omvender sig' &c. (Ez. 18, 21). Thi vi maatte være i meget stor Uvished om den indre Bod, fordi enhver med Rette maa nære Mistillid til sin egen Dom om det,

[1]) Ibid. cap. 9.

han gjør. Derfor har Herren, for at afhjælpe denne vor Bekymring, indsat Bodens Sacrament, for at vi kunde være forvissede om, at Synderne ere os forladte".[1]) Vi se saaledes, at hvad der end siges om Naadestanden, saa gives der ogsaa for romersk Betragtning en virkelig Forvisning om Syndernes Forladelse (o: om vor Retfærdiggjørelse efter vor Sprogbrug). De Reservationer, som gjøres, turde ikke have væsentlig anden Betydning end Apostelens Mindelse om, at vi ere „gjenfødte til et levende Haab" (1 Ptr. 1, 3), at vi ere „frelste i Haabet" (Ro. 8, 24), og at det bør os at „arbejde paa vor Saliggjørelse med Frygt og Bæven" (Phil. 2, 12). Naar dette betænkes paa den ene Side og paa den anden Side den Grad af Vished om Syndernes Forladelse, som ogsaa det romerske System giver Plads for, turde Dissensen ogsaa paa dette Punkt i det Mindste practisk talt kunne sættes ud af Betragtning. Og historisk seet bære de nævnte Advarsler mod Sikkerhed eller Tryghed i Naadebesiddelsen Præg af at være rettede imod den deterministiske Betragtning af Naadestanden, hvormed Reformationen begyndte, dens Tendens til at bygge Visheden om vor Naadestand paa Visheden om vor evige Udvælgelse. Denne Tendens gjør sig oftere gjældende f. Ex. i Concordieformelens Formaninger til at søge Trøst og Forvisning mod al ængstlig Uro for det Kommende ved at foreholde os selv vor evige Udvælgelse.[2]) Men denne Betragtning er jo forlængst opgivet.

[1]) Cat. Rom. P. II. Cap. 5. Qu. 9.
[2]) Cfr. IV, 1, 74.

I Augsburgerbekjendelsens berømte fjerde Artikel heder det: „Ligeledes lære de (vi), at Menneskene ikke kunne blive retfærdiggjorte for Gud ved egne Kræfter, Fortjenester eller Gjerninger, men at de retfærdiggjøres uforskyldt formedelst Christum ved Troen." Indsættes her i Stedet for Udtrykket „blive retfærdiggjorte" det efter sit Indhold dermed identiske Udtryk „faa Syndsforladelse", da udtaler Sætningen intet andet, end hvad der til alle Tider har været Kirkens, den hele Kirkes, Lære, og hvad der den Dag idag læres i den romerske Kirke. „Thi Christi Kirke har altid ment, at Syndernes Forladelse erholdes af Naade", som det heder i Apologien.[1])

Hvad bliver der saa tilbage at strides om indenfor denne „Artikel, hvormed Kirken staar og falder"?

Ikke dogmatiske Realværdier, men dogmatisk Terminologi eller: Ord, kun Ord!

Men vi tro, at vor Tid har saa megen Interesse for Realværdierne og saa liden Interesse for dogmatiske Formler og Terminologi, at den mere end nogen anden Tid skulde være disponeret til at erkjende og bekjende:

Her er intet mer, som er værd at strides om.

Det er ikke os, som først have opdaget, at Striden om denne Artikel er en Strid om Ord. Den pavelige Legat Campeggi erklærede under selve Rigsdagen i Augsburg, at han i Hovedsagen kun fandt en Forskjel i Ord. Og Biskopen af Augsburg, Christoph von

[1]) Art. XX in fine

Stadion, aabnede den 7de August Forhandlingerne med en Tale, „hvori han eftertrykkeligt forsvarede den Augsburgske Confession og paa Forhaand erklærede, at han haabede, at man vel kunde finde Midler og Veje til Fred, da de Lutherske jo ikke lærte mod nogen Troens Artikel. Deres Disputeren, sagde han, var kun rettet mod den romerske Kirkes Misbrug, og ingen kunde jo negte, at den romerske Kirke havde mange Misbrug".[1]) „Ordførerne for det katholske Parti beviste sig nu saa overordentligt eftergivende og venligt sindede, at man over al Formodning syntes at stemme overens om den ene vigtige Troesartikel efter den anden." Men „det hele Fredsarbejde strandede" — ikke paa Læren om Retfærdiggjørelsen, men — paa Læren om „Kalkens Unddragelse, Præsteægteskabet og Privatmesserne."[2]) „Kort, uden Indblanding af personlig Uvilje og Partilidenskaber havde Kirkens Saar endnu dengang meget vel kunnet læges."[3]) Og saa begyndte Misforstaaelsernes og Mistydningernes lange Historie med frodig Vext i Tidernes Løb. Men endnu i Aaret 1544 maatte en Mand som Bucer indrømme dette beklagelige Forhold i Ord, der kunde tjene som Motto over Aarhundreders Controverser: „Man er paa vor Side kommen saa vidt i Strid og Trætte, at man i forskjellige Stykker i Prædiken og Skrifter tillægger Mod-

[1]) Leo l. c. III, 223. Facius, Geschichte des Reichstages zu Augsburg, Leipzig 1830, S. 145.

[2]) Facius, 148 f.

[3]) Leo, l. c. 222.

ſtanderne Ting, hvori de ikke vide ſig ſkyldige, og hvorom vi heller ikke kunne overbevise dem."[1])

Blandt dem, der i den nyere Tid have fremholdt, at Striden ikke længer er en Strid om Realiteter, men kun om Ord, ville vi ſærlig nævne Philoſophen Leibnitz.[2]) Han ſkriver: „De Stridsſpørgsmaal ſynes at være uden al Nytte, ſom nogle have opkaſtet om Retfærdiggjørelſens Form, om den nemlig beſtaar i Tilregnelſen af Chriſti Fortjeneſte og Fyldeſtgjørelſe eller i den indgydte habituelle Retfærdighed. Thi da alle ere nødte til at bekjende, at begge Dele fordres, hvad ſtrides de ſaa længer om, og hvad er Ordſtrid, derſom ikke dette er det? (quid est λογομαχεῖν si hoc non est?)." „Det er ogſaa ganſke overflødigt at ville ſammenligne med hinanden de to guddommelige Dyder, Troen og Kjærligheden, ſom om her var Strid om nogen Forrang, og ængſteligt at underſøge, hvilken af dem, der ſpiller den vigtigſte Rolle i Retfærdiggjørelſen. Thi ligeſom det er viſt, at Troen uden Kjærlighed er død, ſaaledes ſtaar det ogſaa faſt, at Kjærligheden uden Tro er intet. Et proinde Fides est Caritatis requisitum, Caritas Fidei Complementum.» „Men ſom det ſynes, have nogle af dem, ſom lægge Retfærdig-

---

[1]) M. Lenz, Briefwechſel Landgraf Philipps von Heſſen mit Bucer. II, 240.

[2]) Vi hidſætte Döllingers Dom om denne merkelige Mand. Han betegner ham ſom „der hervorragendſte Mann, welchen Deutſchland damals beſaß, eben ſo ſcharfſinnig als vielſeitig und von unermeſslichem Wiſſen, ein univerſaler Geiſt in ſeiner Zeit wie Ariſtoteles im Alterthum." Über die Wiedervereinigung d. chr. Kirchen. Nördlingen 1888 S. 77.

gjørelsens hele Tyngdepunkt i Troen alene og anse de andre Dyder tanquam fructus hominis per fidem justificati indubitato secuturos, et andet Begreb om Troen end det, der fordum var gjældende i Skolerne. Thi de sætte Troen ikke blot i Forstanden, men ogsaa i Viljen, ja de udstrække Troens Natur saa vidt, at den indbefatter den barnlige Tillid til Gud, hvori efter min Mening Caritas eller Kjærligheden til Gud synes at involveres. Og da er der intet underligt i (mirum non est), at de ville anse Menneskene for retfærdiggjorte ved Troen alene, idet de nemlig under Troen indbefatte ogsaa Haabet og Kjærligheden. Er det nu dette de mene, da er det en Strid om Ord, de volde (controversiam de vocabulis movent)."[1])

Vi maa dog endnu paapege et Øjeblik i Reformationens Historie, da det virkelig saa ud til, at det Skilte atter skulde bøje sig sammen, dengang nemlig, da paa Forsamlingen i Regensburg 1541 under den reformatorisksindede pavelige Nuntius Contarinis Forsæde Katholiker og Protestanter enedes om denne Grundsætning: „Det er altsaa en fast og sund Lære, at det syndige Menneske bliver retfærdiggjort ved den levende og virksomme Tro; thi ved den ere vi for Christi Skyld Gud velbehagelige."[2]) Men Luther erklærede det Hele for

[1]) Leibnitz, Systema theol. 30. 32. 34.

[2]) Firma itaque est et sana doctrina, per fidem vivam et efficacem justificari peccatorem. Nam per illam Deo grati et accepti sumus propter Christum. Vocamus autem fidem vivam motum Spiritus sancti, quo vere poenitentes veteris vitæ eriguntur ad Deum, et vere apprehendunt misericordiam in Christo promissam, ut jam vere sentiant

elendigt, sammenflikket Makværk. Han vilde intet høre om „levende Tro", hvori han kun saa skjult Egenretfærdighed.[1])

3.

Det bibelske Hovedspørgsmaal er her, om δικαιοῦν hbr. הִצְדִּיק, betegner justum pronunciare eller justum facere. At den første, den forensiske Betydning, forekommer i Skriften er en Kjendsgjerning, som ogsaa er indrømmet af de katholske Theologer.[2]) Saaledes Prov. 17, 15 („retfærdiggjør den Ugudelige"); Ex. 23, 7; Jes. 5, 23, hvortil kommer de Steder, hvor Syndsforladelsen

---

quod remissionem peccatorum et reconciliationem propter meritum Christi, gratuita Dei bonitate acceperunt, et clamant ad Deum Abba Pater. Fides ergo viva ea est, quæ apprehendit misericordiam in Christo, ac credit justitiam, quæ est in Christo, sibi gratis imputari, et quæ simul pollicitationem Spiritus sancti et charitatem accipit. Ita quod fides quidem justificans est illa fides, quæ est effcax per charitatem. Corp. Ref. IV, 199 f.

[1]) De Wette, Luthers Briefe, V, 353. Sml. Fortolkninger til Gal. 2, 20, hvor han erklærer den levende Tro eller fides formata for „lutter Djævelens Opspind".

[2]) Cfr. Oswald, Heiligung 43. Døllinger: „Paulus nimmt öfter das Wort 'Rechtfertigen' in der Bedeutung eines für gerecht Erklärens oder gerecht Rechnens. Gott rechnet nach der Lehre Pauli dem Menschen seinen Glauben zur Gerechtigkeit abgesehen von den äußeren Früchten desselben; sobald er wahren, lebendigen, durch die Liebe formirten Glauben in dem Herzen eines Menschen findet, so rechnet er ihn für gerecht oder imputirt ihm Gerechtigkeit, ohne erst zu warten, daß dieser Glaube sich in äußeren guten Werken entwickle und kundgebe. „Die Reformation III. 342.

betegnes derved, at Synden „skjules" eller „ikke tilregnes"; cfr. Ordsp.. 10, 12; 2 Cor. 5, 19. Men den protestantiske Paastand er, at den forensiske Brug af Ordet ikke blot en sjelden Gang forekommer, men at den er Regel. Der henvises i denne Henseende navnlig til Steder som Deut. 25, 1; 1 Kgb. 8, 32; Jes. 50, 8; Job 27, 5; Mt. 12, 37; Lc. 7, 29; 16, 15; Ro. 5, 18. 19; 8, 33. 34. Af største Betydning er det, at den hellige Skrift bruger Udtrykket Retfærdiggjørelse identisk med Syndsforladelsen, hvis forensiske Character ikke er controvers. Se Lc. 18, 13. 14; Ro. 4, 6—8 sammenlignet med Ps. 32; 2 Cor. 5, 19. 21; Ro. 3, 23—26; cfr. ogsaa Eph. 1, 7.

Sit Kildepunkt i Gud har Retfærdiggjørelsen (Syndsforladelsen) i hans frie Naade, Eph. 2, 8; Ro. 3, 24; Ro. 9, 18.

I Christi Fyldestgjørelse har den endvidere sin objective Basis d: det er for Christi og ikke for vor Skyld, at Gud kan tilgive; Fortjenesten er ganske og alene hans og ikke vor. 2 Cor. 5, 19. 21; Ro. 5, 19; Ro. 3, 20. 24. 25; cfr. Jes. 53; 2 Cor. 5, 15. 21; Eph. 1, 7.

At Retfærdiggjørelsen er betinget af Tro er rigelig bevidnet baade i det G. og det N. Testament. Troen er overhoved for den hele Slægt fra først til sidst Grundbetingelsen for Guds Naadeforhold til os. Abels Offer var Gud velbehageligt ved den Tro, hvormed det blev bragt, Hbr. 11, 4. Noah blev retfærdig ved Troen, Hbr. 11, 7; ligesaa Abraham, Gn. 15, 6; Ro. 4, 3; Gal. 3, 6; og dette er en almen Lov, Habak. 2, 4; Ro. 1, 17;

Gal. 3, 11. — Retfærdiggjørelsen er Naadens Gave. Troen er det subjective Organ, hvormed den modtages. Joh. 1, 12; Act. 10, 43; Ro. 3, 28; Eph. 2, 8; Gal. 3, 26; Phil. 3, 9.

„Mennesket bliver retfærdiggjort ved Troen uden Lovens Gjerninger," Ro. 3, 28. Der har været stridt mer end nok om denne Sætning. Vi overlade Exegesen at udforske, hvad der kun har rent exegetisk Interesse og indskrænke os til, hvad der har dogmatisk-confessionel Interesse. Da stiller Sagen sig i Korthed saa: Opfattes paa romersk Vis Retfærdiggjørelsen som det omfattende Udtryk for hele vor subjective Forløsning i Tiden, omfattende altsaa ogsaa „Helliggjørelsen", da er det ganske umuligt, at Apostelen ved „Lovens Gjerninger" skulde mene Lovens Opfyldelse overhoved. Han kan simpelthen ikke ville sige, at et Menneske vorder helligt uden alt Hensyn til, om det gjør Guds hellige Vilje eller ej, fordi dette er en Selvmodsigelse. Den almindeligst gjældende romerske Opfatning af det Paulinske „Lovens Gjerninger" turde være denne: „Hvad Paulus vil vide udelukket fra Retfærdiggjørelsen, det er Lovens Gjerninger, altsaa Gjerninger gjorte under Loven, nemlig den mosaiske . . . . ikke blot Rituallovens Gjerninger, men ogsaa de, der ske efter Sedeloven, det er alle saadanne, som Mennesket fuldbyrder alene ved Lovens Hjælp eller drevne dertil blot af Loven, altsaa ved egne naturlige Kræfter, uden Naaden, som Loven ikke formaaede at give."[1]) Hvad Apostelen „med hine Udtalelser om

[1]) Dollinger, Reformation III, 343 f.

Troen vil modbevise og afløse er Phariſæismen, den phariſæiske Jødedom, Læren om den blot ydre, udvortes lovmæssige Gjerningsretfærdighed.“ [1] At Menneſket ikke bliver retfærdigt, det vil her sige helligt, ved saadanne Gjerninger, dette er i og for sig, dogmatiſk talt, en Tanke, der lige saa lidt kan blive Gjenſtand for Polemik fra proteſtantiſk Hold som dens Correlat, at Menneſket virkelig vorder retfærdigt og helligt ved Kjærlighedens Lydighed mod Guds Lov formedelſt Guds Naades helliggjørende Kraft.

Opfattes derimod paa proteſtantiſk Vis Retfærdiggjørelsen som Syndsforladelse og „Lovens Gjerninger“ som Lovopfyldelse overhoved, da ligger der i Apoſtelens Ord den Tanke, at intet Menneske ved nogensomhelſt Gjerning eller Opfyldelse af Guds Lov kan erhverve sig Syndernes Forladelse af Gud; alene for Chriſti Skyld, men ingenlunde for vore Gjerningers Skyld tilgiver Gud os vor Synd. Men dette er en Tanke, der (efter alt, hvad vi have paaviſt om Umuligheden af at erhverve eller fortjene Syndsforladelse ved egne Ydelser ifølge romerſk Lære) ikke kan blive Gjenſtand for Polemik fra romerſk Hold.

Det blev ovenfor bemerket, at det indrømmes fra katholſk Hold, at Udtrykket retfærdiggjøre i den hellige Skrift forekommer forenſiſk i Betydningen justum pronunciare. Fra proteſtantiſt Hold lader det ſig lige saa lidt negte, at Udtrykket ogsaa forekommer i den anden

[1] Oswald, Heiligung 82.

Betydning, justum facere. Det indrømmes saaledes af protestantiske Theologer, at «justitia fidei gaar over i justitia vitæ» paa Steder som Jes. 53, 11; Dan. 12, 3.[1]) Dersom Læsemaaden δικαιωθήτω er den rette i Apoc. 22, 11, kan ogsaa dette Sted anføres. Men fremfor alt maa vi henvise til Jacobs Brev. Jacob lærer en Retfærdiggjørelse af Gjerninger. Han skriver, at det ikke gavner nogen, om han siger, han har Troen, naar han ikke har Gjerninger. „Mon Troen kan frelse ham?" Jac. 2, 14. Det er i aabenbar Strid med det græske Sprog, naar man her for at redde Overensstemmelsen med Paulus oversætter: „Mon den Tro kan frelse ham?" Artikelen foran Ordet Tro, kan ikke saaledes bruges i Stedet for et paapegende Pronomen.[2]) Jacob skriver videre, at Troen uden Gjerninger er død (V. 17), at Abraham blev „retfærdiggjort af Gjerninger" (V. 21), at „Troen virkede med hans Gjerninger", og at ved Gjerninger blev hans Tro fuldkommet (V. 22). „Ser I nu, at et Menneske retfærdiggjøres af Gjerninger og ikke alene af Troen?" Det er lige saa klart, at Jacob kjender en Retfærdiggjørelse af Gjerninger, som at Paulus kjender en Retfærdiggjørelse af Troen; og man synder lige saa groveligen mod den hellige Aabenbaring, naar man negter, at Jacob kjender en Retfærdiggjørelse af Gjerninger og fordrejer hans Lære for at bringe ham i Overensstemmelse med Paulus, som naar man negter, at Paulus lærer en Retfærdiggjørelse

[1]) Cfr. Luthardt, Compendium 1882. S. 270.
[2]) Winer, Grammatik N. T. 6 Aufl. Lpz. 1885. 97 f.

af Tro uden Gjerninger og forvanſker Paulus til Fordel for Jacob. Det er ganſke utvivlſomt bibelſk Lære begge Dele: Retfærdiggjørelſe ved Tro og Retfærdiggjørelſe ved Gjerninger.

Men er da ikke den hellige Skrift i Strid med ſig ſelv? Paulus i Strid med Jacob? Nej. Thi det maa antages, at de to hellige Forfattere ikke tale om Retfærdiggjørelſen under ſamme Synspunkt. Derfor maa ogſaa Betingelſerne blive forſkjellige. Naar vi læſe Jacobs Fremſtilling af Retfærdiggjørelſen, maa det blive os klart, at han med dette Udtryk ikke tænker paa en Dommerhandling af Gud, hvorved Synderen erklæres for retfærdig (justus pronunciari), men paa en Act i Menneſket ſelv, hvorved dette vorder retfærdigt (justus fieri). Paulus taler om den objective Forløsning, der kun er betinget af den annammende Tro, Jacob om den ſubjective Forløsning, der er medbetinget af Menneſkets Selvvirkſomhed i Kjærlighedens gode Gjerninger. I den hellige Skrifts Organiſme var det Jacobs Opgave at fremholde denne Side ved den Enkeltes Forløsning, hvori ingenlunde ligger, at han negter eller miskjender den anden, der fremhæves af Paulus, lige ſaa lidt ſom Paulus negter eller miskjender Nødvendigheden af den ſubjective Side, fordi det var hans Opgave at fremhæve den objective. Paulus og Jacob modſige ikke hinanden, men ſupplere hinander i Skriftens Økonomi. Den Retfærdiggjørelſe ved Gjerninger, ſom Jacob taler om, og ſom beſtaar i ſubjectivt at vorde retfærdig, er en Frugt af den Retfærdiggjørelſe, ſom Paulus taler om, og ſom beſtaar i, at Gud

objectivt erklærer Synderen for retfærdig. Hos Paulus kommer Troen i Betragtning som en vis receptiva, hos Jacob som en vis operativa. Vi kunne saaledes ingenlunde bifalde Luthers overilede Dom om Jacobs Brev: „at det ikke er nogen ret apostolisk Epistel,“[1]) men „ret en Straaepistel,“[2]) der „umulig kan rimes sammen med St. Paulus.“[3]).

Cap. III.

Subjectiv Forløsning.

§ 50.

Den samme Naade, som (objectivt) udsletter Synden i Guds Dom, idet den ophæver Syndens Skyld, maa antages eo ipso (subjectivt) at udslette Synden i Menneskets Hjerte, idet den ophæver Syndens Magt. Den Helligaand skaber et nyt, helligt, godt Guds Menneske i dens Hjerte, som ved Syndsforladelsen er udkaaret til at vorde et Guds Barn. Syndsforladelsen (eller Retfærdiggjørelsen) maa ikke isoleres til en Act, der har sit Formaal i sig selv. Som saadan vilde denne Act være steril. Der resulterede da intet med Hensyn til Menne-

[1]) Werke, Erl. 51, 337.
[2]) Ibid. 63, 115.
[3]) Ibid. 62, 127.

skets Forhold til Gud. Men det er dog dette, Naaden tilsigter at forandre. Syndsforladelsen maa fattes som en Act i den gjenfødende Naades Tjeneste som dens objective Side. Det vilde være selvmodsigende at antage, at Gud skjænkede det nye Aandens Liv med Helliggjørelsens Kræfter til den, over hvem hans Vrede uforandret hvilede. Og det vilde paa samme Maade være selvmodsigende at antage, at den kan modtage og bruge disse Kræfter, over hvem Skylden uophævet hviler. Synderen gjenfødes ved en Act af Guds Naade, hvorved Gud paa den ene Side forlader ham hans Skyld og paa den anden Side skjænker ham sin Aand med Helliggjørelsens Kraft til at vandre i et nyt Levnet.

Men paa dette Standpunkt, Gjenfødelsens, kan der kun blive Tale om en subjectiv Forløsning i rent principiel og potentiel Betydning. Det er endnu ingen „Mand i Christo", men et Barn, som ved denne aandelige Fødsel er sat i Verden.

1.

Vi have seet, hvorledes den objective Forløsning kommer istand derved, at Gud i Syndsforladelsen (Retfærdiggjørelsen) frikjender Menneskет fra Skylden og dermed anser den Faldne for sit Barn for Christi Skyld. Men Synderen vilde ikke i Sandhed kunne siges at være forløst fra sin Synd, dersom den kun forsvandt fra Guds

Blik, dersom den kun saa at sige ophørte at være til for Guds naaderige Hjerte, dersom den altsaa i Synderens eget Hjerte fremdeles vedblev at være den Magt, der beherfker hans Liv og forstyrrer hans Fred. Synderen vilde ingen saliggjørende Frugt have af en saadan blot og bar ydre, objectiv Forløsning. Synden maa ikke alene forsvinde for Guds Hjerte; men den maa ogsaa forsvinde fra Synderens Hjerte. Til hin Syndsforladelsens objective Befrielsesdom af Gud maa der komme en virlig indre, subjectiv Befrielse i Synderen selv. Syndens Magt maa blive brudt i hans Hjerte og Liv: Den subjective Forløsning. Da først kan der i fuld Betydning blive Tale om Gjenfødelse, om det nye Menneske. Thi først da kan der om Synderen siges, at han ikke alene fra Guds Side er „udkaaret til" et Guds Barn, men at han ogsaa efter sit Væsen er et Guds Barn, født paany, en ny Skabning.

Gjenfødelsens nye Liv træder ikke istedetfor det aandelige eller sjelelige Liv, der tilhører Mennesket som Menneske. Dette vedbliver. Men noget Nyt bliver sat i dets aandelige Tilværelse: et nyt Livsindhold og en ny Livskraft. Gjenfødelsen er derfor en ny Skabelse.

Den er en Fornyelse af det aandelige Liv i alle dets Retninger. Erkjendelsen faar igjen sin Klarhed, Samvittigheden sin Fred, og Viljen bliver hellig og retfærdig. Menneskeaandens samlede Livsbestemthed, dens Retning og Virksomhed bliver en anden end før. Derfor kunne

vi ogsaa sige, at Menneskets ved Gjenfødelsen faar „et nyt Hjerte" eller et nyt Hjerteliv.[1])

Men Forløsningen er bestemt for det hele Menneske med Aand og Natur. Vi vilde derfor have bestemt den subjective Forløsning ensidigt, dersom vi deri kun saa en aandelig Forandring, en Syndsforandring, og ikke tillige en Naturforandring. Vi have før[2]) saa udførligt dvælet ved det reciproke Forhold af Aand og Natur indenfor Personlighedens uopløselige Enhed, at her ikke behøves nogen nærmere Paavisning af, hvorledes en ny Helligelsens Potens, sat i Menneskets Aand, nødvendigt og umiddelbart vil omsætte sine Aandsvirkninger i helliggjørende Naturvirkninger.

Man har lært, at naar Gjenfødelsens fulde Naade, ikke blot til Syndsforladelse, men ogsaa til Helligelse engang virkelig er modtaget, da er denne Naade ufortabelig. Men Kirken har aldrig lært dette. Gjenfødelsens Naade er fortabelig (gratia amissibilis), men gjenoprettelig (reitorabilis). Var Gjenfødelsens Naade ufortabelig, da maatte den hele Naadestand grunde sig paa et blot og bart Naturforhold med Naturlovens Uforanderlighed. Enhver, om hvem det kun med Vished kunde antages, at han engang virkelig var bleven gjenfødt, maatte nødvendigvis blive salig. Dette maatte da ogsaa gjælde om alle, der ere døbte som smaa Børn. Determinismen kan udtale en Sætning som den, at en Troende ikke kan tabe sin Frelse, selv om han vil det. Men er Gjenfødelsens Naade betinget af Troen, da er den afhængig af Frihe-

[1]) Om det bibelske Begreb Hjerte se II, 293. 341.
[2]) § 12.

den. Thi Troen er en fri Sag. Men just dette erkjender Determinismen ikke. Den kjender overhoved ingen menneskelig Frihed. Læren om Naadestandens Ufortabelighed tilhører fornemmelig den reformerte Kirke og hænger sammen med denne Kirkes Lære om det absolute Naadevalg, — Gjenfødelsens Naade kan fortabes, men formedelst Guds „tilbagekaldende Naade" (gratia revocans) ved Omvendelse (Bod) og Absolution kan den Faldne oprejses, som vi paa sit Sted have udviklet.

2.

Hvad vilde man vel sige om en Søn, der tænkte saa: „Vistnok har jeg været ulydig og krænket min Fader paa det Dybeste med mine Lidenskaber, Laster og Udskejelser. Men jeg er overbevist om hans Kjærlighed og tror paa hans Villighed til at tilgive. Og naar jeg søger Tilgivelse i fuld Tillid til hans ufortjente Kjærlighed, da tilgiver han, og det vil han altid gjøre. Dermed er alt paa det Rene mellem ham og mig. For at eje hans Gunst behøver jeg ikke at tøjle mine Lidenskaber eller opgive mine Udskejelser. Han vil altid tilgive, naar jeg forlanger Tilgivelse i Tro paa hans Kjærlighed"?

Man maatte sige, at han var en slet, dybt fordærvet Søn, der i denne Tilstand ikke havde Fnug af Krav paa Faderens Naade. — Men negtes kan det ikke, at der i vor Theologi saa vel som i vor practiske Forkyndelse har været raisonneret i en Retning, der er egnet til at bære saadan Frugt i det Religiøse. Den Theologi, som vi have

kaldt den oprindelige Evangelisme, gaar i denne uethiske Retning, hvilket vi have havt rigelig Anledning til at overbevise os om.[1]) Den hænger paa det Nøjeste sammen med og er et consequent Udslag af denne Theologies Fornegtelse af alt, hvad der heder menneskelig Vilje, dens Determinisme — som for Luther var og blev det Grundbestemmende i hele hans Syn paa Frelsen, «cardo rerum»[2]) — dens Fornegtelse af Begreberne Godt og Ondt som selvgyldige Kategorier, dens Antinomisme.[3]) Og hvor stærk denne deterministisk-antinomistiske Betragtning maatte komme til at virke kan allerede paa Forhaand sluttes deraf, at den er gaaen over i enkelte lutherske Bekjendelsesskrifter.[4]) Vi finde den factisk ogsaa, ikke alene i Reformationstiden, men, om end i afsvækket Form, ud gjennem Tiderne, tildels lige indtil vore Dage. Den fatter Troen, ikke som den levende, af Kjærligheden fyldte Tro, men kun som mechanisk Receptionsorgan, og den fatter Retfærdiggjørelsen (Syndsforladelsen), i Kraft af en mechanisk, formalistisk Theori om Tilregnelsen af Christi Retfærdighed, som det ene Fornødne, hvormed igrunden alt er givet. Hvad det kommer an paa er, at vi formedelst denne Tro komme i Besiddelse af en Retfærdighed, som paa ingen Maade er vor, men som er skikket til at skjule al Hjertets og Livets Ve-

[1]) § 37, 2.

[2]) IV, 1, 80.

[3]) Alt dette er paavist i det Foregaaende. Se foruden § 37, 2 ogsaa III, 288; IV, 1, 56 ff.; IV, 1, 69 ff, 80 f. o. a. Stt. Cfr. ogsaa Luth. Ugeskrift for 1890. I, 273 ff.; for 1891. I, 315 ff.

[4]) I ovenstaaende Citater have vi paavist den i Concordieformelen og Stænk deraf ogsaa i Schmalkalderartiklerne.

derstyggelighed som under et Klædebon. Dette skal være nok for Gud! Vistnok formanes der paa samme Tid rent positivt til Hjertets Renselse og et retskaffent Liv. Men dette sker ikke i Consequens af Systemet, snarere i Strid dermed. Allerede Evnen til at efterkomme Formaningen synes tvivlsom nok, da vi jo betegnes som „intet i os selv", lutter Nuller i en Tilværelse, hvori „Gud gjør alt", medens vi overhoved ere og blive aandeligt magtesløse. Men dertil kommer, at selv om vi kunne præstere noget, og selv om dette noget sker ved Naadens Hjælp, saa skal saadan Hjertets Renselse og Livets Helligelse som noget af „vort Eget" ikke have nogensomhelst Betydning for Gud, der kun ser paa Troen og Dragten. Følgen er, at Formaningen bliver magtesløs og Moralen undergravet. Ligesom hin Søn kommer man consequent ikke til at spørge om at blive retfærdig, blive et ædelt godt Menneske, men at ansees for retfærdig, ædel og god. Gives der et Naadens Tryllemiddel, hvorved Gud kan bringes til ved det aller vidunderligste guddommelige Fejlsyn at betragte den som retfærdig, der ikke engang ejer den svageste Spire til Retfærdighed, men er helt fordærvet — da skal alt være paa det Rene mellem Gud og os! Vi maa tilstaa, at vi ikke holde en Begejstring over Retfærdiggjørelsens Naade af denne Art for særdeles meget ædlere end hin Søns Tilfredshed med Faderens Mildhed. Og naar der — Gud være lovet — gives ædle Mennesker ogsaa med et saadant System i sit Hoved, saa er det ikke en Følge af Systemet, men, trods Systemet, fordi Hjertet er bedre end Hovedet.

Med andre Ord: Den objective Forløsning, Retfærdiggjørelsen, har været betragtet og behandlet paa en saadan Maade, at der ikke blev organisk, i Systemets Harmoni indgaaende Plads for den subjective Forløsning. Retfærdiggjørelsen som objectiv Forløsning blev revet ud af Frelseverkets harmoniske Økonomi, isoleret og betragtet som Selvformaal. Den subjective Forløsning kunde kun paa uorganisk Maade, umotiveret og ved positiv Vilkaarlighed anbringes indenfor Systemets Ramme. Men derved havde Systemet tabt Evnen til at paavise et holdbart Fundament for en ethisk Livsanskuelse. En Moral kan ikke bygges paa Forudsætninger, der væsentlig gaa ud paa at underkjende Moralens Selvgyldighed og et moralsk Livs Værd i Guds Øjne.

Der maatte indtræde en Reaction, og den indtraadte allerede tidligt. Den har virket som en stille Reformation,[1]) stille; thi den har givet Systemet Begrebet om den subjective Forløsning tilbage, uden at det i Almindelighed blev klart, at dette kun kunde ske ved et Brudd med de oprindelige Forudsætninger, og just med det, der blev betegnet som det Hængsel, hvorom alt drejede sig, som cardo rerum. Denne stille Reformation har ført bort fra hin ensidige Betragtning af den objective Forløsning og ført tilbage til det ethiske Syn, at Hovedsagen dog tilsidst ikke er at anseés for god, men at vorde god, ikke at faa Syn-

[1]) Fremstillet i Forfs. Die Gnadenlehre und die stille Reformation. Udg. af Videnskabsselskabet i Christiania 1894.

dens Ulivssaar i vor Tilværelse skjult, men at faa det lægt.

I Dogmets formale Construction bliver der denne Forskjel: I det førreformatoriske og endnu gjældende romerske System betragtes Udtrykket Retfærdiggjørelse som Overbegreb for Syndsforladelse og Gjenfødelse (ogsaa Helliggjørelse). I den lutherske Scholastik stilles Retfærdiggjørelsen (det vil her sige Syndsforladelsen), uagtet den ansees som Hoveddogmet, uorganisk[1]) ind i en meget forskjelligt ordnet Række af Led[2]) („Saliggjørelsens Orden"). Her have vi forsøgt at betragte Gjenfødelsen som Overbegreb for de to Momenter: Objectiv Forløsning, hvorved Gud antager os som sine Børn (Retfærdiggjørelsen); og subjectiv Forløsning, hvorved vi væsentligen vorde hans Børn.

3.

Udtrykket subjectiv Forløsning forekommer lige saa lidt som det correlate objectiv Forløsning i den hellige Skrift. Men paa mange Maader betegnes dets Indhold. Det er jo principiel subjectiv Forløsning (altsaa Gjenfødelse), der betegnes, naar Apostelen taler om en Act af den guddommelige Naade, hvorved en Synder bliver et nyt Menneske, en ny Skabning, faar et nyt Hjerte, Eph. 4, 24; Ez. 36, 26; 2 Cor. 5, 17, eller en Act, hvorved han bliver et Guds Tempel, i hvilket Guds Aand bor; 1 Cor. 3, 16;

[1]) Endog Schmid maa betegne Ordningen som „keine glückliche". Dogmatik (1863) § 39.

[2]) Cfr. Luthart, Compend. § 57.

6, 19; og Faderen og Sønnen med Aanden, Joh. 14, 23; Gal. 2, 20. Og naar Gudsbilledet betegnes som fornyet, saa at Erkjendelsen faar sin Klarhed tilbage, Samvittigheden sin Fred og Viljen sin Renhed og Helligbed i Modsætning til Syndetilværelsen — Eph. 4, 24; Col. 3, 10; 1 Joh. 2, 20; Eph. 1, 17, f.; Ro. 5, 1 — da peger dette tilbage til en Act af Naaden, hvorved en radical, principiel Forandring er frembragt i Synderens Hjerte og Liv. — Cfr. Joh. 14, 26; 15, 26; 16, 7; Ro. 8, 10. 11; Gal. 3, 27; Ro. 6, 3; Eph. 3, 17. Hele den radicale subjective Forandring hører skriftmæssigen med til Begrebet om et Guds Barn. Det er langt fra, at alt er givet dermed, at Synden er tilgivet og den Forlorne atter antaget i Naade. Dette er den nødvendige Betingelse — Luc. 15 — for at træde ind igjen i Barneforholdet. Men det hele Barneforhold er det ikke.

Den hellige Skrift taler om en Frelse for det hele Menneske, Aand og Natur; 1 Thes. 5, 23. Det er da naturligt at antage, at hvad der er i Fuldkommelsen maa være anlagt i Begyndelsen d: at Gjenfødelsen er principiel Forløsning for det hele Menneske.

Ufortabelig er Gjenfødelsens Naade ikke. Da den vindes med Troen, Joh. 1, 12, tabes den ogsaa med Troen. Skriften bevidner dens Fortabelighed ved sine Advarsler mod Tilbagefald; 1 Tim. 1, 19; 2 Cor. 11, 3; Hbr. 3, 13 o. s. v. Men den bevidner ogsaa, at den gjenvindes. Jer. 3, 1; Apoc. 2, 4. 5; 3, 1. 2; v. 15, ff.; 1 Tim. 1, 19 f.; 1 Cor. 5, 5; 2 Tim. 2, 25 f.; Gal. 4, 19.

Excurs.

Naadelæren og den stille Reformation.

Efter at vi have betragtet Forløsningen fra dens to Sider som objectiv og principiel subjectiv Forløsning, ville vi endnu kaste et Blik paa den interconfessionelle Stilling. Her mer end i noget andet Punkt have Partierne staaet skarpt, ja fiendtligt over for hinanden.

Stillingen er i Korthed betegnet denne:

Protestanterne bestylde Katholikerne for at betone den subjective Forløsning paa den objective Forløsnings Bekostning, eller at gaa Begrebet om Guds frie uforskyldte Naade for nær. Vi ville — ved fortsat Documentation — forsøge at vise, at denne Bestyldning er uholdbar, naar det erindres, at her kun spørges efter, hvad Kirken lærer eller godkjender.

Katholikerne bestylde paa sin Side Protestanterne for at betone den objective Forløsning paa den subjective Forløsnings Bekostning eller at gaa Begrebet om den menneskelige Frihed og Moralen for nær. Idet vi væsentlig holde os til den lutherske Kirke, ville vi forsøge at vise, at denne Bestyldning er uholdbar, naar det erindres, at Spørgsmaalet gjælder — ikke den oprindelige Evangelisme — men hvad der er gjældende Opfatning inden Protestantismen, efter at den stille Reformation eller Reactionen har gjort sin Gjerning paa dette Punkt.

I.

Er det Sandhed, at den katholske Kirke som saadan lærer eller billiger Lærdomme, hvorved naturlig menneskelig Frihed og naturlige moralske Ydelser paa semipelagiansk Maade tillægges en Betydning, der afficerer Begrebet om Guds uforskyldte Naade? Vort Svar er: Nej.

Førend vi gaa til Begrundelsen af vort Svar, maa vi imødegaa en Indvending, der rejser sig overfor alle Bevismidler, nemlig denne: Er det rimeligt at antage, at et saa storartet historisk Phænomen som Reformationen

skulde bero paa blot og bar Misforstaaelse, eller at dens Kamp skulde gjælde blot og bart indbildte Fiender — dersom nemlig hin Anklage er uretfærdig? Vi mene tilvisse ikke dette. Men den Skyldige var ikke Kirken som saadan, men en bestemt Retning med stor Udbredelse og Indflydelse i alle Fald indenfor den theologiske Videnskab.

Vi sigte hermed til den Nominalisme, som omtrent i et hundrede og femti Aar umiddelbart før Reformationen havde øvet en meget stærk og udbredt Indflydelse. Den var en pelagianiserende Retning. Deri ligger Forklaringen. Vi have characteriseret denne Retning andensteds og henvise dertil.[1])

Der var altsaa vistnok kun altfor meget af Egenretfærdighed i det middelalderlige Tidsrum, vi her nærmest have for Øje. Men at Tiden langt fra var saa dybt og almindeligt nedsunken i Egenretfærdighed, som almindeligt antages blandt os, kan paavises ved en Mængde Vidnesbyrd fra middelalderlige Skrifter (og især Skrifter fra Tiden ikke længe før Reformationen), som hverken have manglet Udbredelse, Indflydelse eller kirkelig Godkjendelse. En Række Exempler ere meddelte i Forfs. før nævnte Skrift, hvortil henvises.[2]) Det er alt sammen Vidnesbyrd ud af evangelisk Aand og Liv.

Der er dog nærpe noget kirkeligt Phænomen, som stiller Romerkirkens Forhold til Begrebet om Guds frie Naade i den Enkeltes Forløsning i et klarere Lys, og som mere afgjørende besvarer det Spørgsmaal, om denne Naadelære er semipelagiansk, end de to store Skolers Lære, mellem hvilke den hele generelle romersk kirkelige Naadelære indtager sin Plads: Thomisternes og Molinisternes eller overhoved Jesuiternes Lære om Naadens Forhold til den fri Vilje i den Enkeltes Forløsning. Thi hvad disse Skoler lære enstemmigt er intet andet end den romersk katholske godkjendte Kirkelære, og de Læreformer, hvori de adskille sig fra hinanden, ere ud-

[1]) Forfs. Die Gnadenlehre und die stille Reformation. Udgiven af Lutherstiftelsen i Christiania 1894. S. 7 ff.

[2]) Die Gnadenlehre &c. S. 10 ff.

trykkelig tilladte af det romerske Primat. Den kildemæssige Documentation er leveret i Forfatterens Skrift: Die Gnadenlehre &c.

Vi begynde med nogle Sætninger af den thomistiske Naadelære.[1]) Her heder det, at den „virksomme Naade", gratia efficax, «quae dat velle» — til Forskjel fra gratia sufficiens, «quae dat posse», og som gives alle — virker ufejlbart til Menneskets Frelse. Det er vaa den ene Side sikkert, at dens Gjenstand, Synderen, factisk samtykker; men Naaden determinerer vaa den anden Side Viljen saa, at dens Frihed ikke ophæves. Synderen samtykker med Frihed.[2])

Den virksomme Naades forberedende Virksomhed sker ved en «præmotio physica», hvilket ikke betegner noget Materielt, men en real overnaturlig Indvirkning vaa Sjelen efter dens Substans („Physis", og er noget andet og mer end en blot moralsk Impuls. Sjelen taber ikke herved Frihedens Eyne til at afvise Naaden; men Naaden virker underbart, at Sjelen factisk ikke benytter denne Frihed, men samtykker i at lade sig vaavirke til sin Frelse.[3])

Menneskets hele Disposition for Naaden afhænger, ikke af vor Vilje eller af nogen naturlig Medvirkning fra vor Side, men af Guds disponerende Naade.[4])

Med disse Sætninger skal ikke siges, at Mennesket er og bliver uvirksomt eller kun passivt under den hele Forløsningsproces. Men Menneskets frie Medvirkning er overnaturligt sat af Gud og ikke vaa nogen Maade ved egen naturlig Kraft. Derfor er Grundsætningen i denne Henseende denne: gratia non secundum meritum datur, hvilket specielt har sin Anvendelse vaa den overnaturlige gratia prima, hvorved det synd ige Menneske bliver en Troende. „Troens Naade er absolut usortjent

[1]) Vor Hovedkilde er her Dominicanerpateren Dummermuths lykkeligt approberede Hovedværk: S. Thomas et doctrina præmotionis physicæ. Paris 1886.
[2]) Die Gnadenlehre &c. S. 19.
[3]) L. c. 20.
[4]) L. c.

og kan altsaa ikke fortjenes".¹) Dette i Overensstemmelse med Tridentinums Lærdom, at hverken Troen eller Gjerningerne nogen, som gaar forud for Retfærdiggjørelsen, kan fortjene. Exordium justificationis sumendum est a vocatione divina h. e. qua vocantur nullis eorum praesistentibus meritis. Og denne guddommelige Kaldelse, fra Evighed af besluttet, sker ante praevisa merita.²)

Dette er Hovedmomenterne. I den øvrige Udvikling og Fremstilling hører det, at Naaden virker ufejlbart, uden dog ikke kan forhindre fra Herren.³)

Guds Valgfrihed kan hverken determineres eller modificeres af nogen causa secunda, saaledes navnlig heller ikke af nogen fri Villie. Hans Valgfrihed kan kun determineres og modificeres af ham selv. Dette anvendes paa Prædestinationen.⁴)

Man har saaledes ikke Lov til at sige, at Menneskets frie Villie gjør Guds Naadesvirksomhed mer eller mindre virksom, eller at den ene modtager den anden ikke under en og samme Betingelse af Naaden.⁵)

Det er altsaa ikke, at en omvendes, fordi han vil det, en anden omvendes ikke, fordi han ikke vil det. Men den Forskjel, ifølge hvilken en frit vil den egen Omvendelse, er dog tilsidst at føre tilbage til Guds virksomme Naade. Denne kan [illegible] sig selv.⁶)

Ganske saa vel som den hellige Thomas lærer dette.⁷)

Naar det saaledes tales om, at Viljen „bevæges" af Naaden, da maa man ifølge Thomisternes Lære — for hvilken de naturligvis paaberaabe sig St. Thomas's Autoritet — ved det Fysiske ikke forstaa dette saaledes, at den bevægende Naade forudsætter hos os en egen ethisk Kraft (propriam virtutem), som kun venter paa at blive

¹) Oswald, Die Heilsordnung, 127 f.
²) Oswald, 127 ff.
³) Die Gnadenlehre etc. S. 21.
⁴) l. c.
⁵) l. c.
⁶) l. c. 22.
⁷) l. c.

sat i Bevægelse ved en blot moralsk Impuls. Nej. Det Første er, at Gud giver Kraften og opretholder den; dernæst sætter han den i Bevægelse og anvender den (virtutem movet et applicat). Saavel materialiter som formaliter bliver han causa efficiens agendi.

Dernæst imødegaaes en anden Misforstaaelse, ifølge hvilken Gud visnok foraarsager den ethiske Kraft (dat nobis virtutem volendi), men ikke dens actuelle Anvendelse i Forhold til noget bestemt Object (hoc vel illud). Ogsaa den actuelle Villen i Forhold til det bestemte Object er Naadens Verk.

Endelig imødegaaes den Opfatning, at dette Object kun skulde være enten det Gode i Almindelighed (bonum universale) eller blot det endelige Maal (ultimus finis). Ogsaa den actuelle Villen i Forhold til det „particulære" Object (bonum in particulari) er et Verk af Guds Naade.[1])

Dette var og er Thomisternes Lære om Naadens Forhold til den menneskelige Frihed, ikke blot i Almindelighed, men ogsaa med Hensyn til Frelsens Verk i os. Fremstillingen er direcle hentet fra Verker, som have kirkelig Approbation, navnlig fra Thomisten Dummermuths anførte Hovedverk. Bellarmin erklærede, at Læren om prædeterminatio physica var af Calvin og Luther.[2]) Læren blev dog ikke forfattet af den hellige Stol, som vi siden skulle se. — Bellarmins Bemerkning lader sig meget vel forstaa. Thi hverken Luther eller Calvin kunde udtrykke sig stærkere om Naaden i dens Forhold til Friheden i Forløsningsverket, end Thomisterne gjøre.[3]) De gaa langt videre i sin Betoning af den frie, uforljente Naade, end Protestantismen i sin Helhed paa meget lange Tider har gjort. De blive ligesom Luther og Concordieformelen staaende ved et Resultat, hvorfra der kun er et eneste lidet Skridt til den

[1]) P. Schneemann Soc. Jes.. Controversiarum de Divinæ Gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus. Friburgi Brisgoviæ 1881 S. 277. 290.

[2]) En anden Sag er disse Reformatorers Lære om Guds Forhold til det Onde; der er neppe nogen Parallel mulig.

[3]) L. c. 23.

[illegible] Kraftstrømmen. Derfor synes det lidet for-
[illegible] den [illegible]
Kilde for [illegible] i et Samfund, som [illegible]
[illegible] Men
har [illegible] Thomisternes Naade-
lære som „Pelagianisme". Og [illegible], den hellige Tho-
mas, har Luther erklæret for at være „der Brunn und
Grundsuppe aller Ketzerei, Irrthum und Vertilgung des
Evangelii (wie alle seine Bücher beweisen)*). Hvem har
i [illegible] den [illegible]
og den menneskelige [illegible] end Thomisterne! Det
har ikke engang den hellige Augustin gjort. Og dog ...
[illegible] paa Hovedet, da [illegible]
[illegible]
[illegible]?

Det er [illegible] den romerske [illegible], som her er
kommen til [illegible]. [illegible], om en [illegible] for
[illegible] i det romerske
[illegible], den romersk [illegible], vi
[illegible]. [illegible]
det væsentligt til et Hovedværk i Kirken, [illegible]
[illegible].

[illegible] Thomisterne, at Guds
[illegible] til [illegible],
[illegible] til [illegible]: at
[illegible] ikke kan give
[illegible], men faar Kraften dertil af
[illegible] Sjælen, ikke blot
[illegible] og ikke blot [illegible], men [illegible]
[illegible], men [illegible]
[illegible], at den ikke blot giver os Kraften
[illegible], men [illegible]
[illegible], at Gud som den Almægtige, [illegible]
[illegible] til [illegible], men at
[illegible] ikke [illegible] den menneskelige Frihed
og ikke [illegible], men at vi under
[illegible] til at give
[illegible] til det

*) Werke, Erl. 24, 240.

Gode, idet den tillige giver Kraften: at Gud giver alle den tilstrækkelige Naade, gratia sufficiens, og at den frelsende Act ufejlbarligen finder Sted hos dem, der blive Gjenstand for den virksomme Naade gratia efficax).[1])

Til disse almindelige Grundtanker ville vi bidsætte nogle nærmere Bestemmelser.

Menneskets Vilje giver ikke alene Naaden ingen Kraft; men den har al Kraft til at give Naaden sit Bifald fra den.

Ifølge Jesuiternes System er det falsk at antage at Gud kun virker Acten og ikke først indvirker paa Evnerne, paa Forstanden og Viljen, eller at han ikke løfter disse højt over al naturlig Kraft; falsk, at Acten i sin Begyndelse skulde fremgaa af naturlig Kraft og først derefter blive gjort overnaturlig ved Naaden (dette er det ejendommelige semipelagianske Princip); falsk, at Gud kun giver Kraften til det Gode, men ikke virker selve Acten. Nej, i Frelseverket forekommer Gud Mennesket, som ganske afhænger af ham, da det jo absolut intet formaar uden ham. Gud gaar foran, Viljen følger efter, og den følger med den ved Naaden skjænkede Kraft, efter den af Naaden modtagne Tilskyndelse og Indvirkning og saa endelig under Naadens Hjælp og Medvirkning.[2])

Men hvor stor den forekommende Naades Betydning for den frelsende Act end er, hvormeget det end maa siges, at Acten er af Gud, maa det dog komme dertil, at det ogsaa kan siges, at Acten er af Mennesket selv, eller at Mennesket selv bliver vælgende i sin Saligheds Sag. I Saliggjørelsens Proces maa der indtræde et Moment, hvor Skriftens klare Ord opfyldes: Deus reliquit hominem in manu consilii sui . . . quod placuerit ei, dabitur illi. Eccl. 15. 14. 17. 14: cfr. Jes. 5, 2. 4: Exspectavit, ut faceret uvas, et fecit labruscas . . . . . Quid est, quod debui ultra facere vineæ meæ, et non feci ei? Gud gjør gjennem sin forberedende Naade alt Fornødent til Menneskets Frelse.

---

[1]) Die Gnadenlehre ꝛc. S. 26.
[2]) L. c. 27.

Derfor „venter" han, at Mennesket selv skal benytte sit saaledes muliggjorte frie Valg til at bære Frugt for hans Rige. Naar man bebrejder denne Lære for at være pelagianiserende, da lægger man ikke Mærke til, hvad der er Forudsætningen for den menneskelige Selvafgjørelse, nemlig dens Muliggjørelse ved Guds forekommende Naades Indvirkning paa Viljen. Ogsaa efter jesuitisk Lære maa det derfor siges, at Selvafgjørelsens Act er en Brug af af den Guds Naade, som Gud selv virker.[1])

Hvad Guds Indvirkning paa Viljen angaar, da er det heller ikke Jesuiternes Mening, at den blot bestaar i en Forhøjelse af den naturlige Evne. Ogsaa de mene, at Naaden indsænker i Sjælen et nyt virkende Princip, en ny Kraft, hvorved Acten sker. Ikke den fjerneste Disposition for Naaden, der svarer til (commensuratum est) det overnaturlige Maal, formaar Mennesket at give sig selv ved sin Forstand eller sin Vilje. Det er alt Guds Gave.[2])

Medens Gud tildeler alle Mennesker den „tilstrækkelige" Naade, har han af „særegen Godhed", af fri Barmhjertighed, uden Hensyn til nogen forudseet Fortjeneste besluttet at meddele nogle sin „virksomme" Naade. Denne virksomme Naade og overhoved Naadens Virksomhed til vor Frelse er „Guds Gaver af hans egen uendelige Barmhjertighed." At hidføre denne Naade staar ikke i noget Menneskes Magt.[3])

Molina saa vel som Bellarmin negte paa det Bestemteste, at nogen af naturlig Kraft kan tro saaledes, som fornødent er til Frelse. Overhoved: Hvad Mennesket end maatte kunne præstere ved naturlig Kraft, saa staar det ikke i noget Forhold til Opnaaelsen af den overnaturlige, til Frelse nødvendige Naade.[4])

Alle Jesuiter forkaste „med Afsky" det Misbrug, som pelagianiserende Retninger have drevet med Læren om scientia media — ifølge hvilken Gud har forudseet vort Forhold til hans Naade — som om de forudseede

[1]) L. c. 28.
[2]) L. c. 29.
[3]) L. c.
[4]) L. c. 30.

gode Gjerninger skulde være sande Fortjenester, der bestemme Gud til at yde os sin Naade.[1])

Hvor bliver der Plads for Semipelagianismen i den jesuitiske Naadelære? Vi have hidtil ikke kunnet opdage den, men meget mere kun de mest afgjørende Vidnesbyrd om det Modsatte. Men maaske skjuler den sig i det, som Jesuiterne lære i udtrykkelig Modsætning til Thomisterne?

Jesuiterne saa vel som Thomisterne lære, at den virksomme Naade har et ufejlbart Resultat. Derom ere de enige. Uenigheden gjælder egentlig kun Spørgsmaalet om, hvordan denne Ufejlbarhed er at forklare. Thomisterne benegte, at den har sin Forklaring i Guds Forudviden om Menneskets frie Brug af den faldende Naade, overhoved i noget, som er udenfor Naaden selv. De mene, at navnlig enhver Tale om, at Menneskevilje kan gjøre Naaden virksom eller uvirksom, er pelagianiserende Tale[2]), der hævder den menneskelige Frihed paa Naadens Bekostning. Ikke ab extrinseco, men ab intrinseco er Forklaringen at søge, nemlig i den almægtige Naadeviljes Uimodstaaelighed, der giver sig tilkjende i præmotio physica.[3])

Spørger man Thomisterne, hvad der bevæger Gud til at give nogle sin ufejlbarligt virkende Naade, da er Svaret: Hans uendelige Barmhjertighed. Spørger man, hvorfor han ikke giver andre denne Naade, da er Svaret: Vi vide det ikke, mysterium est, non scrutandum; trahit, quem vult. Ganske paa St. Augustins Vis.

Jesuiterne finde ikke den thomistiske Forklaring af Naadevirkningens Ufejlbarhed fyldestgjørende. De finde, at den hævder Naaden saaledes paa den menneskelige Friheds Bekostning, at Mennesket bliver betragtet som et upersonligt Object, der tilsidst intet Ansvar har for sin Skjæbne, og Gud bliver betragtet som vilkaarlig i sit Forhold til os. De forklare derfor Naadevirkningens Ufejlbarhed, ikke ab intrinseco, ud af Naadens egen formentlige Uimodstaaelighed, men ab extrinseco ved Hjælp

[1]) L. c.
[2]) Schneemann, 127.
[3]) Gnadenlehre S. 31.

af Theorien om Guds scientia media o: hans Forudseen af det, der er betinget af Friheden eller det „betinget Fremtidige." Gud forudser, hvem der vil benytte sin ved Naaden satte Kraft til religiøs Selvafgjørelse saaledes, at de give Naaden sit Bifald og blive tro indtil Enden. Dem og kun dem giver han sin virksomme Naade. Naadevirkningen bliver saaledes ufejlbar i den Betydning, at den factisk vil ske, men ikke i den Betydning, at den nødvendigt maa ske. — Vi kjende allerede denne jesuitiske Forklaring for en væsentlig Del fra det Foregaaende, hvor vi ogsaa have seet, at Skolen afviser Anklagen for Semipelagianisme med den Bemerkning, at Forklaringen kun kunde blive semipelagiansk, dersom Kraften til den individuelle Selvafgjørelse tænktes som noget Naturligt og ikke som et Product af den frelsende, overnaturlige Naade.[1])

Blandt Thomisterne fandt vi ovenfor den dristige Paastand, at man ikke har Lov til at sige, at den ene omvendes den anden ikke under samme Paavirkning af Naaden (quod cum æquali auxilio gratiæ Dei unus convertitur et alius non). Den directe Følge synes at maatte være den, at den enes Ikke-Omvendelse kommer deraf, at Naaden selv forholder sig anderledes til ham end til den anden.

Anderledes Jesuiterne: Naar af to overhoved ligestillede Personer den ene falder, da er Grunden at søge i hans frie Viljes Forhold til Naaden, som meget vel kan forholde sig ens til begge.[2])

Menneskets staar overhoved — ved Naadens egen frigjørende Magt — virkelig i Selvafgjørelsens fulde Frihed over for den virksomme Naade, medens man finfinder den thomistiske Theori utilstrækkelig til at begrunde det personlige Ansvar.[3])

Denne Betragtning finde Jesuiterne nødvendig for at hævde Menneskets Ansvar for og Skyld i sin egen Fortabelse. Og dog — naar Forholdet vendes om, og man

[1]) L. c. 32.
[2]) L. c. 33, 34.
[3]) L. c.

spørger, hvoraf det kommer, at den ene omvendes og frelses, da viser der sig en saadan Frygt for Skin af den ringeste semipelagianske Tendens, at man hos somme Jesuiter, (f. Ex. den haardt anklagede Molina) finder Ytringer, som synes at stille Brugen af den frie Vilje udenfor ethvert bevirkende Forhold til Naadevalget og Frelsen, og der henvises alene til Guds Barmhjertighed.[1])

Her synes Jesuiterne i alle Fald i enkelte af sine Repræsentanter i paafaldende høj Grad at nærme sig til sine thomistiske Modstanderes prædeterministiske Standpunkt. Men hvor stærkt den jesuitiske Skole, hvis Hovedinteresse i Naadelæren er at hævde den menneskelige Frihed og dermed vort personlige Ansvar under Naadens Arbejde — hvor overordentlig stærkt den dog hævder Guds og hans Naadeviljes Absolutheed over for al skabt Personlighed, dette fremgaar paa en særdeles instructiv Maade af følgende Betragtning: Skolen fastholder *paa den ene Side*, at *den* virksomme Naade med de *enkelte* bestemte Midler, som Gud anvender til Menneskets Frelse, ikke alene, ifølge Guds scientia media om det factiske Resultat, ufejlbarligen vil føre til det af Gud tilsigtede Maal, men ogsaa, at det paa samme Tid virkelig staar i Menneskets Magt at modstaa og forkaste Naaden. Dette i Forbindelse med den Omstændighed, at Gud giver alle den „tilstrækkelige" Naade, skal da begrunde Menneskets egen Skyld i sin Fortabelse. Men *paa den anden Side* heder det ogsaa, at Gud altid raader over Midler *til at bestemme Menneskeviljen til enhver Act*; han har *Menneskeviljen trods dens Frihed ganske og aldeles i sin Magt*. Han *kunde* altsaa ogsaa bringe dem, som modstaa hans Naade, til frivilligen at omvende sig ved at benytte et af de uendelig mange Midler, som hans scientia media anviser ham. Naar han ikke gjør dette, men udvælger nogle til at blive Gjenstand for den særlige Naade, der fører til et ufejlbart Resultat, naar han overlader andre til sin Skjæbne (omend vistnok aldrig uden „tilstrækkelig" Naade), og der saa spørges efter Guds Motiv i denne Henseende, da henviser Skolen med St.

[1]) L. c. 34.

Augustin til Guds uudforskelige Vilje: cur alium eligat, alium relinquat, noli velle judicare, si non vis errare! Denne Lære hylde ikke blot Jesuiterne, men ogsaa de mest fremragende Theologer udenfor deres Skole.[1])

„Die Vorbestimmung zur Gnade enthält ein unergründliches Geheimniß. Daß Gott nicht Allen gleiche Gnade von Ewigkeit zubereitet hat, daß er in Folge ewigen Rathschlusses Einigen solche Gnade, mit welcher sie unfehlbar ihr Heil wirken, ertheilt, Andern aber nicht, davon liegt der Grund nicht im Menschen, sondern lediglich in der freien Wahl (Willkür) Gottes. Nach welchen Gesetzen sich Gott bei dieser Wahl richten möge, sie können nur, da Gott autonom ist, in ihm selbst liegen; das will sagen, wir begreifen sie nicht; wir können nur verstummen und anbeten, nach dem bekannten Spruch Augustins: cur alium eligat etc."[2])

Hvor bliver der af den romerske Semipelagianismus indenfor den Retning, som gaar videst i at betone Friheden i Naadelæren, Jesuitismen nemlig?

Vi have ikke kunnet finde den.

Derimod have vi fundet noget andet, som staar i den mest afgjørende Modsætning til den blandt os herskende vulgære Opfatning. Vi have fundet, at den liberaleste Retning inden den romerske Kirke, ikke alene bruger Udtryk om den frie Naade (dens „ufejlbare" Resultat), som man neppe vilde vove inden Protestantismen; men at den — i Læren om scientia media — betoner Naadens Almagt over for Friheden paa en Maade, som peger ud over Grændserne for gjældende luthersk Orthodoxi. Hvem af os vilde sige, at Gud kunde omvende og frelse (med Bibehold af den frie Vilje) enhver Synder, om han vilde anvende de Midler, der staa til hans Raadighed? Vi ere saa lidet enige i den vulgære Opfatning, som her taler om Semipelagianismus, at vi snarere vilde fristes til at sporge, om denne Lære tilsidst ikke fører til Determinismus.

---

[1]) L. c. 35.

[2]) Oswald, L. c. 225; cfr. Wetzer & Welte Artt. congregatio de auxiliis, Gnade, Molina.

Mellem begge disse af den romerske Kirke tilladte Læreformer,[1]) Thomismens og Jesuitismens — man kunde kalde dem det romerske Højre og Venstre indenfor Naadelæren — ligger hele den romerske Theologi d: hverken den definerede Kirkelære eller nogen Skole eller nogen theologisk Retning gaar videre enten til højre eller til venstre end de nævnte to Skoler. Men vi Nutidsprotestanter, vi gaa videre i Betoning af Menneskeviljens Frihed over for Naaden, idet vi mene, at et Menneske kan modstaa enhver guddommelig Naadevirkning til vor Frelse, medens en Jesuit erklærer, at „et saadant Monstrum kunde Gud potentia ordinata ikke skabe.“[2]) Dersom vi her turde tillade os et Tankeexperiment, vilde vi sige: Om vor nu gjældende Naadelære blev forelagt et romersk Tribunal, vilde dette antagelig nok tolerere den som theologisk tilladelig „Læremening“, men paa samme Tid advare mod Pelagii Veje.

II.

Det blev ovenfor bemerket, at Anklagen for at hævde den menneskelige Frihed paa Naadens Bekostning med Rette er bleven rejst (og det ikke blot af Protestanter, men ogsaa af Katholiker) mod en Retning inden Romanismen, navnlig den semipelagianiserende Nominalisme, der i sin Tid havde megen Udbredelse og Indflydelse i alle Fald indenfor den theologiske Videnskab. Men vi have paa samme Tid søgt at paavise, at Beskyldningen ikke kan rettes mod Kirken som saadan, der aldrig har godkjendt Retningens ejendommelige Lærdomme.

En Parallel hertil danner Naadelærens Stilling indenfor Protestantismen. Den har ganske vist her antaget Former, som med Rette kunne beskyldes for at hævde Naaden paa Frihedens og det moralske Ansvars Bekostning. Men Anklagen kan efter vor Opfatning ikke med Rette rejses mod den Form, som efterhaanden i det Store og Hele er

[1]) Gnadenlehre 36.
[2]) Schneemann, 17.

bleven den gjældende under Indflydelse af en ethisk Reaction i Tidernes Løb: Den stille Reformation.

En saadan ensidig Form af Naadelæren var den Determinismus, hvormed Reformationen begyndte.[1]) Luther var Determinist. Calvin ligesaa. Melanchton gik fra først af i samme Spor; og den for den følgende lutherske Orthodoxi saa betydningsfulde Concordieformel har bekjendt sig til Luthers deterministiske Hovedskrift De servo arbitrio og skildret Naadens Enevirksomhed paa en saadan Maade, at en vilkaarlig Prædestination ikke kan holdes udenfor Systemet ad Consequensens Vej. — Indenfor denne Determinismus finde vi Sætninger, hvorved det ganske følgerigtigt paastaaes, at alt, som sker, er nødvendige Virkninger af guddommelig Almagtsvirksomhed, at ogsaa Naaden er enevirkende til Menneskets Frelse paa den Maade, at Mennesket er aldeles passivt derunder. Hele vor Skjæbne kommer til at bero paa, hvad Gud vilkaarligen har besluttet at gjøre med os. Vistnok beror den fra vor Side ogsaa paa vor Tro. Men Troen er atter dels en Guds Gave, som han giver, hvem han vil, uden at vi kunne gjøre noget til dens Erhvervelse, dels kommer den aldeles ikke i Betragtning som ethisk religiøst Forhold, men alene som mechanisk Receptionsorgan. Naar vi retfærdiggjøres ved Troen, saa vil det sige, at Gud anser den som retfærdig, i hvem der ikke behøver at findes den svageste Spire til Retfærdighed, men kun det af Gud satte Receptionsorgan, Troen. Livet og dets Gjerning har overhoved for Gud ingen Betydning med Hensyn til hans Dom om os. Begreberne Godt og Ondt have ingen selvstændig ethisk Betydning. Og som Retfærdighed for Gud ikke kan vindes ved noget Godt, som findes i os, saa kan den heller ikke tabes ved nogen Synd, som udøves af os, naar vi kun beholde det passive Receptionsorgan. Paa Basis af dette ved Determinismen (Luthers „cardo rerum") helt igjennem bestemte System lade Begreber som menneskelig Frihed, personligt Ansvar og personlig Skyld sig ikke hævde ad Consequensens Vej. Og en ethisk Livsanskuelse finder ikke Plads.

[1]) Cfr. § 27, Excurs, § 33, 2; § 37, 2.

hvor det Gode kun kan kræves i Vilkaarlighed, uden at der tilkjendes det selvstændig Betydning eller nogetsomhelst selvstændigt Værd i Guds Øjne. Alt Creaturligt, ogsaa al menneskelig Vilje og Handlen er for Determinismen kun causæ secundæ, der ikke kunne determineres af nogen anden end Gud. „Ich lege Gott alles bei," siger Luther, „und dem Menschen nichts;" og for den Sags Skyld er han villig til at trodse Fædrene, Apostlene, Guds Engle: „mag auch Cyprian, Ambrosius, Augustin, St. Peter, Paulus, Johannes, ja ein Engel vom Himmel anders lehren."[1]) Og dog har man vovet at paastaa, at hans Determinismus ikke var ham meget magtpaaliggende. Med saadanne løse og uefterrettelige Paastande forfalsker man Historien.

En Reaction maatte komme i Metaphysikens, i Dogmatikens, i Moralens Navn. Den kom, og dens Opgave overfor en Aandsretning, der truede med at lade alt Endeligt, alle causæ secundæ, al skabt Personlighed, al creaturlig Vilje, al relativ Selvbestemmelse forsvinde i et monistisk Gudsbegrebs Afgrund, maatte blive at hævde Endelighedens og særlig den creaturlige Personligheds relative Selvstændighed, den menneskelige Viljes nødvendige Selvbestemmelse under Naadens Paavirkning og dermed tillige at hævde vort moralske Ansvar, vor Skyld og det Godes Gyldighed og Værd for Gud ogsaa som menneskelig Ydelse.

Det har sin Interesse at iagttage, at denne Reaction, som begyndte i selve Reformationstiden, og som er bleven fortsat indtil vore Dage, danner en Parallel til den tilsvarende Bevægelse i den romerske Kirke, som vi nys have betragtet: Den stille Reformations Arbejde for at hævde Menneskeviljen og dens Arbejde en Plads i Naadelæren overfor den oprindelige Reformations deterministiske Ensidighed, danner en Parallel til Jesuitismens tilsvarende Arbejde overfor Thomismens Ensidighed, som ogsaa gik i determinitisk Retning.

Reactionens Character for Naadelærens Vedkommende kan betegnes gjennem følgende Sætninger:

[1]) Galaterbrief. Francof. 1543 S. 63.

a. Menneſket er ikke abſolut paſſivt, men ſelvvirkſomt under den omvendende Naades Indflydelſe.

b. Retfærdiggjørelſen er betinget af Troen, ikke ſom et blot mechaniſk, automatiſk Receptionsorgan, men ſom en „levende Tro", der potentielt indeholder Kjærligheden.

c. Gjenfødelſen gaar forud for Retfærdiggjørelſen, idet den opfattes ſom Meddelelſe af den levende Tro.

d. At denne levende Tro ſkal tænkes ſom et ethiſk religiøſt Forhold, fremgaar ikke blot deraf, at den potentielt indeholder Kjærligheden, men ogſaa af den Betragtning, at Troen og Livsſamfundet med Gud tabes ved „Dødsſynd"

Allerede Luthers nærmeſte Medarbejder, Melanchton, ſom fra førſt af gik med ham i alt, har rejſt en ſkarp Oppoſition mod Meſterens Lære om Menneſkets Paſſivitet over for Gud overhoved og ſpecielt i Forarbejdelſen af ſin Saliggjørelſe og forkaſtet den i de ſterkeſte Ordelag ſom „ſtoiſk og manichæiſk Vanvid" (Stoica et Manichæa deliria).[1] Paa ſamme Maade i hans Loci.[2]

Men allerede ved Affattelſen af Auguſtana havde Melanchton udtalt ſig ſaa forſigtigt om den frie Vilje i Forhold til Naaden, ſaa ganſke i Overensſtemmelſe med den beſtaaende Kirkelære, at den attende Artikel, ſom er denne Bekjendelſes Hovedartikel om dette Forhold, udtrykkeligt og i ſin Helhed anerkjendes i den romerſke Confutation:

I Bekjendelſen heder det: (Voluntas) «non habet vim sine Spiritu Sancto efficiendæ justitiæ Dei seu justitiæ spiritualis.» «Esse fatemur liberum arbitrium omnibus hominibus . . . . non per quod sit idoneum in iis, quæ ad Deum pertinent, sine Deo aut inchoare aut certe peragere.» «Damnant Pelagianos et alios, qui docent, quod sine Spiritu Sancto, solis

[1]) Corp. Ref. IX, 766.
[2]) Loci. Ed. 1559. IV (Ed. Berolini 1856 p. 22).

naturæ viribus possimus Deum super omnia diligere» &c. Noget saadant havde Kirken aldrig lært.[1]) Derfor heder det i Confutationen: „Dieses Bekenntniß wird billig angenommen und zugelassen, sie sind auch deshalb zu loben. Denn also muß und soll ein rechter Christ den Mittelweg wandern, daß er mit den Pelagianern den freien Willen nicht zuviel zugebe, ihm auch nicht nehme alle Freiheit.“ [2])

Viljen, lærer Melanchton i de senere Udgaver af sine Loci, er ingenlunde blot passiv i Omvendelsen og Mennesket ikke som en Sten, der forvandles til et Figentræ. Uden den Helligaand kan Viljen vistnok ikke frembringe „aandelige Virkninger“ (effectus spirituales); men med den Helligaands Hjælp (adjuvatur a Sp. S.) er den virksom, saa at Omvendelsen har tre Factorer (causæ): Guds Ord, den Helligaand og den menneskelige Vilje — alt i Overensstemmelse med den gjældende Kirkelære.[3])

Aarsagen, hvorfor en antages af Gud, en anden forkastes, ligger i en forskjellig actio af den frie Vilje.[4])

Paa det oven anførte, fra Corpus Reformatorum hentede Sted heder det videre, at Mennesket under Indflydelse af den omvendende Naade virker noget, idet det modtager Evangeliets Trøst eller støder den fra sig. Aarsagen er i sidste Fald ikke hos Gud, men i Menneskets Vilje. Mennesket forholder sig ikke som en Blok i sin Omvendelse.[5]) Concordieformelen havde sammenlignet Hjertet under den omvendende Naades Paavirkning med Stok og Sten, og af Ordinanderne blev der krævet en udtrykkelig Bekjendelse om, at Mennesket i Omvendelsen forholder sig som Stok og Sten og som et Svin, der maa drives af Svinehyrden!

Victorin Strigel erkjender med Melanchton:

---

[1]) Beviset herfor er leveret § 27, 2 og i Excurset til samme § (se navnlig S. 301—318).

[2]) Facius, Gesch. des Reichstags zu Augsburg. Lpz. 1830. S. 259; cfr. 248 f.

[3]) Loci 1559. IV (Berol. 1856. S. 221) cfr. Gnadenlehre etc. S. 42.

[4]) L. c. 42.

[5]) Corp. Ref. IX. 768.

Den Helligaand virker ikke paa Hjertet som paa Stok og Sten, men vækker det til Virksomhed; gjennem sin forekommende Naade fremkalder han et vist Bifald (nutus aliquis) til Naaden.[1] Uden Viljens Virksomhed i Omvendelsen bliver den, der modstaar, uden Skyld.[2] Eller, med Georg Majors Ord: Aarsagen til, at nogle omvendes, andre ikke, kan ikke antages at ligge hos den Kaldende, men maa ligge hos den Kaldede selv.[3]

Mere indgaaende finde vi Spørgsmaalet behandlet af Martin Chemnitz. Han gjør i Almindelighed opmerksom paa, at Gud i Omvendelsen behandler Mennesket som personligt Væsen.[4]

Med den forekommende, forberedende og virksomme Naade forholder det sig saaledes: Hvad Mennesket har at gjøre i Omvendelsen gaar ikke forud for Guds Naade; men Gud forekommer os ved Ordet og en guddommelig Tilskyndelse, bevæger og driver Viljen. Denne forholder sig i Omvendelsen non pure passive, men bevæget af Aanden bliver den istand til ikke at modstaa, men give sit Bifald.[5]

Paa dette Fundament bygge andre Dogmatikere videre. Saaledes Quenstedt, der betegner Virkningen af den forekommende Naade som en uundgaaelig Bevægelse, hvorved Viljen sættes i Stand til at give Naaden sit Bifald; men vel kan Viljen modstaa Naaden saaledes, at den ikke faar rodfæste sig i Sjælen og virke Omvendelse.[6]

Vi ere her komne til et Synspunkt, som er bleven det gjældende i den nyere lutherske Orthodoxi. Naadens første Virkning, siger Thomasius, „kann sich der Mensch nicht entziehen. Die Folge ist, daß die bloße Bestimmbarkeit zur wirklichen Empfänglichkeit erhoben und die alte Knechtschaft des Willens in so weit aufgehoben wird, daß

---

[1]) Disputatt. de orig. peccat. et libero arbitrio. Ed. Simon Musæus 1563. S. 30. 38 93.
[2]) L. c. 120.
[3]) Schlüsselburg, Catalogus hæreticorum V. 108.
[4]) Gnadenlehre etc. S. 43.
[5]) L. c. 44.
[6]) L. c.

nun der Mensch den Inhalt des Wortes entweder mit bewußter Freiheit von sich abweisen, oder ihm stille halten, ihn auf sich fortwirken lassen kann; die Wahlfreiheit, die er auf dem Gebiet des natürlichen Lebens besaß, wird ihm auch für das Gebiet des geistlichen Lebens restituirt."[1]

Ved Siden heraf stille vi Döllingers Ord: Med den omvendende Naade i Forhold til Friheden forholder det sig saaledes, at „nachdem die Gnade die wirkliche Freiheit und Wahlfähigkeit des Willens hergestellt, also der Wille aus seiner Knechtschaft befreit und aus seiner Schwäche durch Kräftigung erhoben ist, die letzte und entscheidende Bedingung der Bekehrung nur durch den Gebrauch, den der Wille von der erlangten Freiheit und Kraft macht, verwirklicht werden kann."[2] Føje vi hertil, at den første (præveniente) Naade ifølge Oswald „nothwendig in sich selbst und unabhängig von menschlicher Mitthätigkeit wirkt," saa at Mennesket „sich zuvörderst der Gnade gegenüber nur receptiv verhalten kann,"[3] da have vi en Overensstemmelse mellem romersk og lutherisk Opfatning af Forholdet mellem Naaden og den menneskelige Vilje, som neppe kan blive større. Og denne Overensstemmelse ville vi kun finde yderligere befæstet ved at mindes, hvad vi finde som førreformatorisk Bekjendelse[4] og efterreformatorisk kirkelig accepteret romersk Theologi. Paa ingen af Siderne er der Tale om Friheden's Medvirkning i Omvendelsen formedelst naturlig Kraft: paa begge Sider er der Tale om en saadan Medvirkning formedelst den Kraft, som den inevitabelt virkende Naade giver.

Den philippistiske Retning, der fra først af blev saa strengt, ja fanatisk fordømt og forfulgt som Synergisme af dem, der kun vilde tilstede Luthers uforandrede Læreform, maa i det Hele siges at være bleven den raadende i vor Kirkeafdeling.

---

[1]) Thomasius, Dogmatik III, 1. S. 467 f.
[2]) Döllinger, Die Reformation. Regensburg 1848. III. S. 469 f.
[3]) Oswald, Heiligung 181.
[4]) Cfr. navnlig vort Excurs til Læren om den frie Vilje, Dogmatik III samt IV, S. 60 ff.

Den stille Reformation har ført os tilbage til det kirkelige Begreb om Viljens Medvirken ved vor Omvendelse.

Retfærdiggjørelsens Begreb hænger paa det Nøjeste sammen med Begrebet om den retfærdiggjørende Tro. Indenfor den oprindelige Reformation kommer denne som Betingelse for Retfærdiggjørelsen kun i Betragtning som mechanisk Receptionsorgan. Den er ikke at betragte som noget ethisk religiøst Forhold. At et Menneske tror til Retfærdiggjørelse for Gud vil egentlig kun sige, at der i Hjertet er bleven beredt et tomt Rum, som staar aabent for Naadens Fylde. Eller Troen er den livløse og tomme Haand, som automatisk annammer Naadens Fylde. Herimod indvender Reactionen: Naar Retfærdiggjørelsen positivt betegnes derved, at Gud anser den saaledes Troende for retfærdig, da kommer han til at fælde en ganske urigtig Dom. Adæquat, mener man, bliver Retfærdiggjørelsens Dom kun da, naar der i Hjertet er i det Mindste en begyndende Spire til Retfærdighed d: naar Christus er tilegnet i Troen, og Troen selv betragtes som et Hjerteforhold, hvori Kjærligheden som god Vilje potentielt er tilstede. Eller med andre Ord: Retfærdiggjørende er kun den levende Tro. Den Tro derimod, der kun skal tænkes som mechanisk Receptionsorgan uden Kjærlighedens spirende Liv, er kun en død Tro, som ikke kan behage Gud. Hermed var man factisk kommen tilbage til det gamle Begreb om Troen som fides formata, hvilket Luther saa stærkt forkastede som „lutter Djævelens Opspind“.[1]) Og da man i Colloquiet i Regensburg 1541 var bleven enig om den Lære, at det er den „levende Tro“, som retfærdiggjør[2]), erklærede han dette — fra sit Standpunkt ganske consequent — for en en elendig „geflickte Notel“.[3]) I al Tale om levende Tro saa han kun skjult Egenretfærdighed.

Læren om fides charitate formata eller den levende Tro kan nemlig fattes saa og bliver fattet saa, naar

[1]) Se Fortolkningen til Gal. 2, 20.
[2]) Corp. Ref. IV, 199 ff.
[3]) De Wette, Luthers Briefe. V. 352.

Troens belivende Princip, Kjærligheden, betragtes som det egentlig Retfærdiggjørende. Spørgsmaalet bliver derfor, om Troens potentielle Liv skal betragtes, ikke blot som en nødvendig Betingelse, en conditio sine qua non for Retfærdiggjørelsen, men som en virkende Aarsag, en causa, maaske endog en causa meritoria for Retfærdiggjørelsen. De Repræsentanter for Reactionen, som antage dette Sidste, komme derved ud over Grænserne for al traditionel kirkelig Orthodoxi, saavel romersk som protestantisk. Thi naar Retfærdiggjørelsen betragtes som Syndsforladelse[1]), da er hermed sagt, at den som saadan ikke kan fortjenes af os, overhoved ikke baseres paa nogen menneskelig ethisk Qvalitet eller Præstation. Dette er romersk saa vel som protestantisk Lære.[2])

Men det har i det Hele ikke været den stille Reformations Tendens at føre Betragtningen ind paa Egenretfærdighedens Veje. Den vil væsentlig kun gjøre gjældende det ethiske Syn, at Troen som Hjertesag potentielt maa indeholde Kjærlighedens spirende Liv. Dette er egentlig givet allerede med Begrebet om Omvendelsen (hvori Troen er et væsentligt Moment) som Betingelse for Retfærdiggjørelsen. For en saadan subjectiv Betingelse har Determinismens System igrunden ingen Plads. Alt er — deterministisk seet — afgjort med den objective Forsoning, i Kraft af hvilken Retfærdiggjørelsen (Syndsforladelsen) tilhører alle („Verdens Retfærdiggjørelse"). Hvem der skal nyde godt af den kommer ikke til at bero paa nogen subjectiv Forandring hos Synderen, men paa Guds vilkaarlige Vilje til at give somme Troen som mechanisk Receptionsorgan og ikke som virkelig Sindsforandring. En Kirke bygget paa disse Principer consequent gjennemførte maatte blive en Kirke for Uomvendte. Eller dersom Omvendelsen dog skal tænkes som Betingelse for Retfærdiggjørelsen, saa betragtes den som en vilkaarlgi Enevirkning af Aanden, der blæser, hvor han vil: „Wer nun also zum Glauben bekehrt wird, der kann nicht anders sagen, den daß der Heilige

[1]) Cfr. § 49, 1.
[2]) § 49, 2; cfr. § 44, 2.

Geist kompt, wenn er will, und an welchem Ort er will, und zu was Person er will, auch zu welcher Zeit es ihme gefället. Er kompt, wenn und wohin er will und gibt auch einem Gaben, wie viel er will ... Darumb so muß mein Leben im Heiligen Geist stehen, der bläst, wo er will".[1]) Men efterhaanden kommer Omvendelsens Fordring frem som ethisk Krav. Den kan ikke tænkes uden som Sindsforandring. Og Sindsforandringen maa fremfor alt bestaa i ny god Vilje. Denne er Kjærlighedslivet i dets Begyndelse, det frugtbare Udgangspunkt for et nyt Liv i Gud. Den livløse Tro vilde være en gold Jordbund, hvori al Naadens Sæd maatte dø. Troens Liv fattes atter som en Betingelse for Retfærdiggjørelsen, ikke en causa, end sige en causa meritoria, men dog en Betingelse. Men som en fri og ufortjent Gave af Gud selv kan denne Tro ikke blive nogen Aarsag fra Menneskets Side, for hvis Skyld Gud retfærdiggjør Synderen d: forlader ham hans Synd.

Oppositionens Hovedrepræsentant paa dette Punkt var i Reformationstiden Andreas Osiander.[2]) Han gjør opmerksom paa, at man har identificeret Forsoning og Retfærdiggjørelse. Men Forsoningen er den Løsepenge, der er betalt for Slægten, hvorved Individets Retfærdiggjørelse endnu kun er muliggjort. Sandheden er, at Gud paa Grund af Forsoningen „indgyder" os Christum og saa anser os som retfærdige, fordi Christus med sin guddommelige Retfærdighed bor i os. Denne Retfærdighed bliver os tilregnet, som om den var vor egen. En Imputation derimod af en Retfærdighed, som ingenlunde er tilegnet af os eller bor i os, betegner Osiander som „ein pur lauteres Nichts." En saadan Retfærdighed betegner han som „ein todtes, kraftloses Wahngebilde" og en Tro paa saadan Retfærdighed som „ein gedichteter Glaube". Er Christus og hans Retfærdighed ikke virkelig formedelst Troen indforlivet i os, da dømmer Gud fejl

[1]) Luther, Werke. Erl. 46, 294. „Es kann allhier Niemands die Zeit, den Ort oder Person bestimmen, wie und wenn einer zu Gott bekehrt werde."

[2]) Die Gnadenlehre etc. S. 49.

om os, han kommer „falskeligen" til at holde os for retfærdige.

Det Betydningsfulde ved Osianders Opposition turde være Gjenoptagelsen af den Erkjendelse, at gratia infusa ikke mechanisk kan stilles fra gratia imputata. Möhler er tilbøjelig til at anerkjende Osianders Lære som væsentlig katholsk.[1])

Et Blik paa nogle Hovedrepræsentanter for den følgende, navnlig den senere lutherske Scholastik, vil vise os, hvorledes man efterhaanden kom bort fra den oprindelige mechaniske Betragtning og ind paa en mere moralsk. Dette vil vise sig af de Fordringer, der stilledes til Troen som Betingelse for Retfærdiggjørelsen.

Hollaz gjør gjældende, at retfærdiggjørende er ikke den „døde Tro", men den „levende" d: den, der potentielt indeholder Kjærligheden som Princip for et nyt Liv i Lydighed. Ved denne Tro maa Synderen have ført sig Christum og være bleven aandelig Et med ham. Den indeholder Tilliden som en Viljeact, der annammer og tilegner sig Christum i levende Nærværelse. Troen betegnes ogsaa som Lydighed mod Evangeliet. En Tro, som ikke indeholder den lydige Villighed til at gjøre det Gode, er en død Tro.[2])

Ogsaa Bajer gjør opmerksom paa Forskjellen mellem Forsoningen for Alverdens Synd og den Enkeltes Retfærdiggjørelse i Kraft af denne Forsoning. Hertil hører, at Frelseren er tilegnet i Troen formedelst en Tillidens Viljeact. Ellers er Troen død. Den levende Tro er altid forenet med Haab og Kjærlighed. Men hverken Haabet eller Kjærligheden habent rationem causæ salutis. Den Tro er død, som ikke er virksom ved Kjærligheden.[3])

Buddeus: Den levende Tro som betinger Retfærdiggjørelsen, er en saadan, hvori det aandelige Liv med alle sine Kræfter er virksomt tilstede. Den maa navnlig indeholde Kjærligheden som Vilje til alt Gud Velbehageligt. Troens aandelige Liv er Begyndelsen til det evige Liv.[4])

[1]) Symbolik 122.
[2]) Gnadenlehre etc. S. 51.
[3]) L. c. 51 f.
[4]) L. c. 52 f.

Troen identificeres med det aandelige Liv: vita spiritualis seu fides,[1]) og omfatter alle Aandslivets Evner og Kræfter.[2])

Er Troen selv saaledes potentielt det nye aandelige Liv i Synderens Hjerte, da mener man at kunne anse den retfærdiggjørende Troes Meddelelse som Et med Gjenfødelsen. Gjenfødelsen bliver paa denne Maade betragtet som en Forudsætning for Retfærdiggjørelsen. Saaledes Hollaz.

Regeneratio formaliter est collatio virium credendi et ipsius fidei donatio.[3]) Ligesaa Bajer: Subjectum quod fidei in Christum est homo peccator regenitus.[4]) Ligesaa Buddeus.[5])

Alle disse Repræsentanter for den lutherske Scholastik ere enige om, at naar Gud forlader den saaledes Troende hans Synd (ɔ: retfærdiggjør ham), da er det af ufortjent Naade for Christi Skyld og ikke for hans Troes Skyld. Men herved betegnes ingen Conflict med Romanismen, som i sin Bekjendelse fastholder, at „intet, som gaar forud for Retfærdiggjørelsen, hverken Tro eller Gjerninger, fortjener os selve Retfærdiggjørelsens Naade.“[6]) Derimod kan det ikke negtes, at de senere Dogmatikere — for at tale med Dorner — ere „empfindlich abgewichen“ fra den oprindelige reformatoriske Lære om Retfærdiggjørelsen, saaledes som den fastholdtes af de Ældre saasom Chemnitz og Hutter.[7]) Dorner betragter deres Lære om de subjective Betingelser for Retfærdiggjørelsen som en stor „Skuffelse“ og beklager, at denne Lære „igjen træder i betænkelig Nærhed af det katholske System.“[8])

Dorner har ganske rigtig indseet, at Omvendelse og overhoved „subjective Forandringer“ som Forud-

[1]) L. c.
[2]) L. c.
[3]) L. c. 53.
[4]) L. c.
[5]) L. c. 53.
[6]) Conc. Trid. Sess. VI. C. 8.
[7]) Dorner, Geschichte der protest. Theologie. München 1867. S. 579.
[8]) Gnadenlehre etc. S. 54.

sætning for Retfærdiggjørelsen ikke stemme vel overens med det oprindelige lutherske System.

Arminianismen og Socinianismen betegner ogsaa en moralsk Reaction mod den oprindelige Evangelisme, men en saadan, som udartede til stærkt pelagianiserende Moralisme. — Ogsaa disse Partier tale om en Retfærdiggjørelse (d: Syndsforladelse) ved Troen. Men Troen maa være den levende Tro, der er virksom gjennem Kjærlighed og Lydighed. En Hovedrepræsentant for Reactionen indenfor Arminianismen var Limborch, hvis Tendens helt igjennem er den practisk ethiske, og hvis Naadelære stod den romersk katholske saa nær, at han ikke synes at have andet at udsætte paa denne i dette og andre Hovedpunkter end den Intolerans, hvormed den romerske Lære blev fremført.[1])

En Fortsættelse fik denne moralistiske Reaction i Rationalismen. Dens Hovedrepræsentant i dogmatisk Henseende, Wegscheider, forklarer den reformatoriske Lære om Retfærdiggjørelsen som Udslag af en udannet Tidsalders anthropopathiske Forestillinger. Der kan vistnok tales om en Retfærdiggjørelse ved Troen alene. Men „fundt og fornuftigt" opfattes denne Lære alene da, naar den giver Udtryk for denne moralske Tanke, at det ikke er visse enkelte Retfærdighedsgjerninger, som gjøre os retfærdige for Gud, men den hele Sinds- og Gemytstilstand, Sjelens, Tankens og Livets fromme Henvendelse til Gud og hans Vilje, til Christum, hans Bud og Exempel. Dette vinder Guds Velbehag. Hvad Reformatorerne og deres Tilhængere forøvrigt have stridt for med Hensyn til et Menneskes Retfærdiggjørelse var kun tom Strid om Ord.[2])

Da det er den mer eller mindre ufordærvede Menneskenaturs egne moralske Kræfter, hvormed Retfærdighed for Gud og Salighed skal vindes ifølge Rationalismens System, er man kommet ganske bort fra Kirkelæren og ind paa Pelagianismens slagne Veje. Det er Dualismens Betragtning, som her møder os, Betragtningen af Mennesket i en Selvstændighed og umiddelbar Handle-

[1]) L. c.
[2]) L. c. 55.

dygtighed overfor Gud, som kun lidet minder om vor syndige Fordærvelse. Den rationalistiske Reaction har i det Hele vist sig udskejende i denne dualistiske Retning.

Anderledes med Theosophien. Ogsaa den har sterkt og stundom med den moralske Indignations Veltalenhed reageret mod den oprindelige Orthodoxies livløse Formalisme. Men Reactionen har fra denne Side en kjendelig monistisk pantheiserende Charakter.

Weigel lærer, at Frelsen bestaar deri, at Mennesket bliver Et med Gud. Retfærdige for ham vorde vi derved, at han gjenføder os, saa at hans Aand vorder vor Aand, hans Øje vort Øje, hans Liv vort Liv. Gud vil kjende sig selv igjen i os.[1])

Ogsaa for Jacob Böhme er det ikke saa meget den tilregnede som den virkelig tilegnede, iboende Godhed og Retfærdighed, det kommer an paa; ikke at regnes for god trods al Livets Ondskab, men at være god. Den retfærdiggjørende Tro er ikke et mechanisk Instrument, men et Livsmoment i Sjelen, som beror paa Sjelens Forening med Christo. Denne unio mystica maa gaa forud for Retfærdiggjørelsen.[2])

Den mest reactionære af de efter Reformationen fremkomne Secter er Quækernes Sect. Ogsaa hos dem gaar Reactionen i ethisk Retning. „In der Lehre von der Rechfertigung stimmen die Quäker vollkommen mit der katholischen Kirche überein."[3])

Barclay[4]) erklærer, at Luther var mer at rose for det, han rev ned, end for det, han byggede op. I sin Opposition mod Egenretfærdigheden er Protestantismen gaaen til det modsatte Extrem, idet den negter Nødvendigheden af den ethiske Fornyelse for Retfærdiggjørelsen og sætter denne alene i Syndernes Forladelse ved Troen. — Retfærdiggjørelsen er nemlig ikke blot dette, men ogsaa den indre sedelige Fornyelse, Kristi Fødsel og Vekst i os, som frembringer Retfærdighed og Hellighed og fører til

---

[1]) L. c. 56.
[2]) L. c.
[3]) Möhler, Symbolik 398.
[4]) Gnadenlehre 57.

Samfund med Gud. Skriften taler de reali justitia animæ infusa et non solum de imputativa. At erklære den for retfærdig, der ingenlunde, ikke engang begyndelsesvis, er det, vilde være en Løgn. Troen er den levende Tro, der i sig ejer Livets fornyende Princip.

En reactionær Stormagt frem for nogen anden var Pietismen. Den var efter sin hele Character en practisk ethisk Livsmagt over for den overleverede livløse Formalisme, der ikke afgav Grundlag for et ethisk Liv.

Spener mente i Oprigtighed at skulle fornye Luthers Lære om Tro og Retfærdiggjørelse. Men der er to Grundsætninger i hans og overhoved i Pietismens Theologi, som synes saare lidet forenelige med Luthers Betragtning af Tro og Retfærdiggjørelse:

Den retfærdiggjørende Tro er nemlig efter Spener den levende Tro, som characteriserer sig ved en formedelst Gjenfødelsen sat ny, god Viljeretning. Pietismen har lagt saa megen Vegt paa Troens Liv, at den derved kom i skarp Conflict med den ældre Orthodoxi, som vilde hævde Luthers Standpunkt uforandret.

Dernæst: Idet Spener gjenoptager Begrebet Dødssynd (eller Ondskabssynd) erklærer han, at den retfærdiggjørende Naade og Naadestanden tabes ved saadan Synd.[1])

Vi have allerede før betragtet Luthers Dom om Begrebet levende Tro, hans Forkastelse af enhver Tanke om, at Livet skulde være betingende for Retfærdiggjørelsen.

Det andet Punkt maa vi betragte noget nærmere. Luther, som forkastede Begrebet om den levende Tro som Betingelse for Retfærdiggjørelsen, erklærede — fra dette Standpunkt ganske consequent — at den Troende som saadan ikke kunde tabe Naaden og Retfærdiggjørelsen, om han ogsaa vil, og hvor store Synder han end begaar, naar han blot ikke vil lade være at tro.[2]) Dette henstilles ikke som et Tankeexperiment, der beror paa, at den Troende naturligvis ikke vil begaa saadanne Synder. Men Sagen skal forklares derved, at i og for sig ere

[1]) Gnadenlehre 58.
[2]) L. c. 59.

„alle Gjerninger lige".[1]) Alle Gjerningers Lighed gjælder ogsaa om de onde Gjerninger, Synden. Derfor:

„Gud kroner en Ugudelig af Naade uden nogen Fortjeneste, medens han ikke kroner en anden, men fordømmer ham, og dette, endskjønt denne maaske er mindre ugudelig end den anden, i hvert Fald ikke mere."[2]) Det kommer ikke an paa, hvad der gjøres, men paa, hvem der gjør det! „En Troende har ligesaa stor Synd som en Vantro . . . For den Troende er det en uskadelig Synd som for den Vantro er en Dødssynd . . . Der er ingen Forskjel i Henseende til Synden i og for sig."[3]) Det er overhoved „en fordærvelig Vildfarelse, at Sophisterne skjelne mellem Synd secundum substantiam facti, det er: efter Gjerningerne, saaledes som de ere i og for sig, og ikke efter som Personen er, troende eller vantro."[4]) Her er enhver Forskjel mellem „Dødssynd" og „tilgivelig" Synd (resp. Ondskabssynd og Svaghedssynd) ophævet paa en Maade, der maatte blive høist betænkelig i moralsk Henseende.

Allerede Melanchton protesterede meget stærkt mod denne Lære og forlangte Forskjellen mellem peccatum mortale og peccatum veniale opretholdt. Han betegnede dem som trygge og vellystige Folk, som ikke erkjendte denne Forskjel, og lagde til, at ogsaa mange Skribenter havde hallucineret (!) om dette Punkt.[5])

Svaghedssynden eller den tilgivelige Synd characteriserer Melanchton derved, at den begaaes af en svag, men ikke i fuld Bevidsthed ond Vilje og ikke bringer Menneskets ud af Naaden og Pagten med Gud.[6])

Dødssynd begaaes af dem, som: scientes et volentes violant legem Dei . . . ut cum indulgent odiis, ambitioni, flammis libidinum, avaritiæ, aut externis factis ruunt contra legem Dei.[7])

[1]) L. c.
[2]) L. c. 59.
[3]) L. c.
[4]) L. c.
[5]) L. c. 60.
[6]) L. c.
[7]) L. c.

Ogsaa Chemnitz protesterer mod den Sætning, at „alle Synder ere lige" (omnia peccata esse paria), og forlanger, at Forskjellen mellem peccata venialia og mortalia skal opretholdes.[1])

Det er denne Betragtning, der slutter sig til den ældre, kirkeligt traditionelle, medens den directe og bogstavelig modsiger Luthers, som Pietismen har gjenoptaget og gjort gjældende med megen Kraft. Det er saa langt fra Speners Mening, at „alle Synder ere lige", eller at Synden overhoved „ikke skader" den Troende, at han meget mere hævder en væsentlig Forskjel mellem Skrøbelighedssynd og Dødssynd og om Dødssynderne lærer, at „de snart uddrive den Helligaand hos dem, som forhen have havt ham, og styrte Menneskene virkelig i Guds Vrede og Fordømmelse. Derfor kaldes de Dødssynder."[2])

Den vigtige Distinction mellem Svaghedssynd og Ondskabs- eller Dødssynd er siden i det Hele bleven opretholdt inden den protestantiske Theologi som en nødvendig Fordring af den sedelige Aand; og den er forlængst gjenoptaget ogsaa i den populære asketiske Literatur.[3])

Hvad ligger nu heri? Utvivlsomt den Erkjendelse inden den senere Protestantisme, at Retfærdiggjørelsen og Naadestanden er ethisk betinget (om end ikke ethisk, fortjenstligt erhvervet). Hvorfor skulde Gud negte Retfærdiggjørelsens Naade overfor visse Synder, dersom „alle Synder ere lige", medens det dog er in confesso, at der gives Synd, som ikke fører ud af Naadestanden? Vilde man sige, det kommer deraf, at visse Synder i og for sig ere uforenlige med Troen — at altsaa Naaden tabes af den Grund, at Troen tabes — da er vort Svar, at ogsaa denne Betragtning er i dyb Uoverensstemmelse med Luther, der forkaster enhver Vurdering af Synden «secundum substantiam facti» som „fordærvelig Vildfarelse". Det lader sig overhoved ikke indse, at Troen nødvendigvis maa tabes ved visse Synder, dersom den kun kommer i Betragtning som mechanisk passivt Receptionsorgan uden Hensyn til noget Ethisk. Vi slutte derfor omvendt: Den

[1]) L. c.
[2]) L. c. 60 f.
[3]) L. c. 61.

almindeligt udbredte Erkjendelse, at der gives Synd (Ondskabssynd, Dødssynd), som medfører Troens Tab, er et Vidnesbyrd om, at man ikke længer betragter den retfærdiggjørende Tro som blot mechanisk Receptionsorgan, men som et ethisk Forhold. — Man har ogsaa givet Betragtningen den Vending, at visse store Synder skulde være et Bevis paa, at Troen allerede er tabt. Men da indsees det ikke, hvorledes eller hvorved Troen er tabt. Ifølge Luther kan den jo overhoved ikke tabes ved Synd, end ikke de største Synder. Ifølge ham kan jo en Troende være og vedblive at være en langt større, værre, grovere Synder end en Vantro. Thi det er jo kun Personen det kommer an paa. Hvorledes kunne da visse store Synder være et Bevis paa, at Troen er tabt? Hvorved er den tabt? Vi indse ikke, at dette skulde kunne lade sig forklare anderledes, end at Gud — deterministisk — i Vilkaarlighed berøver somme Troen, ligesom han i Vilkaarlighed giver den.

Pietismen har i Tidens Løb stærkere maaske end nogen anden Retning, der ikke gik over til Secterisme, betonet Bodens eller Omvendelsens Nødvendighed for Retfærdiggjørelsen.

Men efterhaanden tabte Omvendelsesfordringen sin practisk sunde Character, og det Hele gik over til usundt Følerі og ofte nok illusorisk Sentimentalitet. Reactionen var dels gaaen over sine Grændser, dels kommen paa Vildspor. Dette har blandt andet ført til en mærkværdig forkjert og ikke lidet udbredt Dom om den romerske Naadelære. Denne kjender nemlig ikke en Bod eller en Omvendelse i denne pietistiske Forstand. Den lægger ikke Hovedvegten paa Følelserne, men paa Viljen. Den ærlige Vilje til at aflægge de factiske Synder, vorde god og efter Evne gjøre godt igjen, hvad der var ilde gjort, dette er det Afgjørende i Boden, medens man ikke stiller nogen Fordring om ubeskrivelige Følelser af Livets almindelige Syndeelendighed. Men dette har ført til den Dom, at den romerske Kirke overhoved ikke kræver Omvendelse. Det skal være et Særkjende for Protestantismen, at den kræver Bod som Betingelse for Ret-

færdiggjørelse eller Syndsforladelse i Modsætning til Romanismen! — Der kan neppe tænkes en uretfærdigere Dom. Er der nogen af Parterne, som just i Kraft af sine egne oprindelige Principer har været paa Vej til at glemme denne subjective Betingelse og forsømme Boden, saa er det dog vitterlig Protestantismen, for saa vidt som den har villet gjøre Guds Naade uafhængig af alt andet end en Tro, der ikke indeholdt nogen virkelig Sindsforandring. Og er der nogen af Parterne, hvis Mænd tildels have været paa Vej til at stille endog overdrevne Fordringer til Omvendelsen, saa er det Romanismen. Vi tænke herved særlig paa de romerske Theologer, som have forfegtet Begrebet om den saakaldte „fuldkomne Anger." — Vi have her et Sidestykke til den før nævnte Dom om den romerske Theologi repræsenteret af Dominicanerne, at den skal være semipelagianſk. I det ene som i det andet Tilfælde har man stillet de factiske Forhold paa Hovedet.

I Spidsen for hele den nyere protestantiske Theologi staar Schleiermacher,[1]) der har havt en Indflydelse som ingen anden i vort Aarhundrede.

Det er allerede betegnende for hans Standpunkt i Forhold til den tidligere livløse og mechaniske Betragtning af Troen og den imputerede Retfærdighed, at Schleiermacher betragter Retfærdiggjørelsen som et Moment i Gjenfødelsen, der er betinget af Omvendelsen. Omvendelsen er Begyndelsen til det nye Liv. Dens Momenter ere Boden og Troen, „welcher besteht in der Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi". I Omvendelsen vende vi os bort fra det Onde og til det Gode. „Ohne eine solche Aenderung des innersten Strebens kann das wirkliche Ergreifen Christi im Glauben nicht gedacht werden." I Bod og Tro tilsammen maa „das Sein des Menschen in dem Gesammtleben der Sünde aufhören, und das Sein desselben in der Gemeinschaft Christi anfangen." Herved er Menneſket medvirkende, men kun i Kraft af „was schon durch die vorbereitende Gnade in ihm gesetzt ist." Overhoved gives der i Sam-

[1]) L. c. 63 ff.

fundet med Christus intet blot og bart passivt Moment. Omvendelsen selv kan ligetil betegnes som en ny ved Naaden fremkaldt Selvvirksomhed i Samfund med Christo.

„So schließen wir jene gänßliche der menschlichen Natur durchaus nicht angemessene Passivitet aus, vermöge deren der Mensch in dem Bekehrungsgeschäft den leblosen Dingen gleichen soll."

Retfærdiggjørelsen er betinget af Omvendelsen og derved af den „von seiner Entstehung an durch die Liebe, thätige Glaube."[1])

Betingende for Retfærdiggjørelsen er Omvendelsen egentlig dog kun in abstracto. Thi factist er den Omvendte eo ipso retfærdiggjort. Omvendelsens Act er egentlig tillige Retfærdiggjørelse. Det nye Livs Vorden i Hjertet med dets Bortvendelse fra det Onde og Henvendelse til det Gode, virket ved Naadens Kraft, er selv en real Erklæring fra Guds Side om, at han tilgiver Synden. Retfærdiggjørelsen er nemlig ingenlunde blot en declaratorist Act eller actus forensis. Uden levende Forbindelse med den i Omvendelsen skeede subjective Fornyelse vilde en saadan actus forensis være tom og betydningsløs. „Das Wirksame und das Declaratorische trennen wir nicht von einander."

Ved dette Begreb om Retfærdiggjørelse som en Forening af Declaration og infusio gratiæ komer Schleiermacher det romersk katholske Dogma meget nær.

I den Schleiermacherske Naadelæres Spor gaa en Mængde protestantiske Theologer. Saaledes finder Neander den romerske Opfatning rigtig, at det er Kjærligheden, som giver Troen dens rette Betydning, idet den gjør den til en levende Tro. Den levende Tro, fides formata, adskiller sig just fra fides informis, som ikke retfærdiggjør, derved, at den indeslutter Kjærligheden.[2]) Möhler skriver herom: „Hätten die Reformatoren den Glauben in der Art aufgefaßt, so bestünde keine confessionelle Differenz im Artikel von der Rechtfertigung."[3])

[1]) L. c. 193.
[2]) L. c. 66.
[3]) L. c.

Olshausen[1]) erklærer til Rom. 3, 21, at Troen er „identisch mit empfangender Liebe" og i sin fuldere Udvikling „eins mit der Wiedergeburt." Dette er den levende Tro, som annammer Christum, og formedelst hvilken det nye Menneske allerede er tilstede i Livets Centrum; for dettes Skyld bliver det hele Menneske betragtet som retfærdigt.

Paa samme Maade Martensen: Retfærdiggjørelsen beror ikke derpaa, „at Gud kun paa udvortes Maade erklærer Mennesket for retfærdigt, uden at der i Menneskets Existens grundes noget Nyt. Den beror derpaa, at Individet formedelst Christum er sat i det rette Grundforhold og derfor af Gud kan ansees som retfærdigt. Ligesom i Menneskeslægten Christus er det rene, hellige Punkt, i hvilket Faderen forudfatter Slægtens tilkommende Salighed, saaledes er i Individet Troen det hellige Punkt, i hvilket Faderen forudfatter Individets tilkommende Salighed. Thi Troen er at ligne med et Sennepskorn, et lidet, uanseligt, men frugtbart Frø, der indeslutter en hel Fremtids Fylde i sig. I sin naaderige Anskuelse ser Gud i Frøet Salighedens tilkommende Frugt, ser i den rene Vilje Frihedens realiserede Ideal."[2])

Vi kunne bag disse forsigtigt formede Ord ikke se væsentligt andet end en Form af Theorien om gratia infusa, der meget afviger fra den oprindelige lutherske Orthodoxi, hvorefter al vor Retfærdighed er „udenfor os".

Carl Immanuel Nitzsch: Den retfærdiggjørende Tro er et ethisk religiøst Livsmoment.

Med den ved Kaldet virkede Omvendelse begynder en ny Livsretning.[3]) Dertil hører den retfærdiggjørende Tro, som er den „höchste sittlich-religiöse Bestrebung, der schwere Anfang alles Guten." I denne Tro kan et Element af Kjærlighed ikke mangle. Som „der

[1]) L. c.
[2]) Dogmatik § 230.
[3]) Nitzsch, System d. chr. Lehre. Bonn 1851. S. 308.

lebendige Grund schließt der Glaube schon seine Folgen, die Liebe und ihre Werke, in sich." [1])

Kan det da siges, at Retfærdiggjørelsen kun er en Declaration, hvorved Gud anser den i sig selv Uretfærdige, for retfærdig? Nej. Retfærdiggjørelsen er en dømmende „men dog tillige en meddelende Handling." Og: I sin Tro som ethisk religiøst Livsmoment har den Bodfærdige allerede en begyndende Retfærdighed. „Dieser Glaube ist Grund und Anfang aller unsrer Gerechtigkeit [2]);" cfr. Tridentinum: fides est initium et fundamentum omnis justificationis. [3])

Möhler har erklæret, at Nitzsch's Lære om Retfærdiggjørelsen i væsentlige Punkter stemmer ganske overens med den katholske. [4])

Johan Peter Lange: „Das Leben Christi wird in der Rechtfertigung dem heilsbedürftigen Individuum als das Mittel seiner Entsündigung angeeignet." Retfærdiggjørelsen er vistnok „zunächst ein Gerichtsact." Men „die Gnade Gottes macht gerecht, indem sie richtet". „Der Sünder wird gerecht gesprochen, denn Gott wirkt ja überhaupt nur sprechend. Durch sein Wort hat er die Welt gemacht. Aber dieses Sprechen ist das Sprechen Gottes, der dem Nichtseienden ruft, daß es sei. Dagegen sint diejenigen, welche sein Gerechtsprechen zu einer bloß formalen Declaration machen wollen, auf dem Wege, das Urtheil Gottes in ein unwahres zu verwandeln. [5])"

F. C. Baur erklærer, at Ligheden mellem det katholske og det nyere protestantiske Begreb om den retfærdiggjørende Tro „ligger klar i Dagen".

„Auch der Glaube ist ja eine an sich gute und Gott wohlgefällige Richtung des Gemüthes, die statt des Mangelenden der sittlichen Volkommenheit gilt, eine sittlich-religiøse Qualität . . . . das erste Moment der auf den Menschen reel übergehenden Gerechtigkeit Christi . . . . Er ist eben so gut ein dem

[1]) L. c. 310 f.
[2]) L. c. 313.
[3]) Se forøvrigt Die Gnadenlehre S. 68.
[4]) L. c.
[5]) Positive Dogmatik. Heidelberg 1851. S. 1025 ff.

Menschen selbst inhärierendes Princip der Gerechtigkeit als die habituelle Gerechtigkeit der katholischen Lehre, er ist wie diese ein habitus, vermöge dessen der Mensch der Potenz nach gerecht ist, wie er in der Folge auch gerecht werden soll." [1])

Møhler har udtalt sit Bifald ogsaa til denne Lære. [2])

Neppe er der dog nogen protestantisk Theolog, som er kommen det romerske Begreb om Retfærdiggjørelsen saa nær ogsaa i Udtrykket og den hele Fremstillingsmaade, som J. T. Beck. [3])

Beck har meget at indvende mod den Forestilling, at Retfærdiggjørelsen er en blot Declaration om Skyldfrihed. Den er vistnok en „Entschuldung". Men deri „kann der Mensch persönlich gerecht werden nur durch ihre rechtliche Begründung in ihm selbst." Dette vil ikke sige, at Mennesket har nogen Retfærdighed af sig selv, men at det maa have tilegnet sig Retfærdighed som personlig Besiddelse for at kunne regnes for retfærdig. I denne Forstand kan Beck sige, at Menneskets personlige Retfærdighed er ueftergivelig Betingelse for „göttlicher Reichs- und Lebensgemeinschaft." Men da „har man gjort Christendommen en slet Tjeneste" ved at reducere et Begreb som Retfærdiggjørelsen til „ein Begriffsminimum wie Freisprechung", eller ved at bringe Mennesket i Rapport med den Retfærdighed, for hvilket det er bestemt, „nur durch eine logische Zurechnung," saa at Mennesket kun skal antages og erklæres for at være noget, som det i sig selv aldeles ikke er. Dette er „unwürdige Vorstellungen", allerede hvor det kun gjælder menneskelige Retsformer. Det gjælder dog i Sandhed, at den guddommelige Retfærdighed bliver „substantielt verwirklicht" i Menneskelivet eller at Mennesket virkelig bliver retfærdigt. Dette sker ved Troen, men „auf Grund der einverpflanzten Mittler-Gerechtigkeit." Den blotte udvortes Imputation er „eine äuszerliche Umschreibung der fremden Credit gegen eigenes Debet" og

[1]) F. C. Baur, Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus. 2 Aufl. S. 249 ff

[2]) L. c. 266.

[3]) Beck, Die christliche Lehrwissenschaft. Stuttgart 1841. I. S. 65 ff.

betegnes som „eine spielende Rechtfertigung." „Die Freisprechung" maa have en objectiv Retsgrund, og denne har Troen „nicht außer sich sondern in sich."

Men hvad der især viser, at Beck væsentlig har den romerske Opfatning af Retfærdiggjørelsens Begreb er den Omstændighed, at han aldeles paa romersk Maade bruger Udtrykket om den hele subjective Forløsningsproces: Helliggjørelsen er for Beck en stadig fortsat Retfærdiggjørelse.[1])

Videre kunde Reactionen neppe komme.

Philippi erklærer, at „die modern gläubige Theologie sich selbst der Anerkennung nicht zu entziehen vermag, daß ihre Rechtfertigungslehre in principieller Übereinstimmung mit der römischen Anschauungsweise stehe."[2])

Og Hase[3]) erklærer, at efterat den protestantiske Theologi i Læren om den levende Tro har gjenoptaget Scholastikens Begreb om fides formata, er det romerske og protestantiske Begreb om saliggjørende Tro blevne hinanden saa lige „wie ein Ei dem andern." „Es ist ganß richtig, was Döllinger auch den vermeintlich Altgläubigen unter uns vorhält, daß sie von dem reformatorischen Rechtfertigungsdogma abgekommen seien."

III.

Det vilde være let at forøge vor Catalogus testium med mange Navne; men det Anførte turde være nok til at vise, at Reactionens Strøm er baade bred og mægtig. Men er det da ogsaa sandt, hvad Døllinger har sagt om de „Gammeltroende" iblandt os, naar vi dermed tænke paa dem, der just i Modsætning til den nyere Formidlingstheologi have forsøgt at fornye det „gammellutherske"

[1]) Se forøvrigt Die Gnadenlehre. S. 69. f.
[2]) Philippi, L. c 203.
[3]) Die Gnadenlehre S. 71.

Begreb om Retfærdiggjørelsen, og hvad dermed staar i Forbindelse?

Det lader sig vistnok ikke negte, at der i den nyere Tid findes dem, som arbejde for en saadan Repristination af den oprindelige Evangelisme. De holde paa, at Mennesket i Omvendelsen forholder sig pure passive eller som Stok og Sten (cfr. Concordieformelen); at der — i Kraft af den objective Forsoning — gives en Retfærdiggjørelse af den hele Slægt uden alle subjective Betingelser, en „Verdensretfærdiggjørelse"; at Syndernes Forladelse følgelig egentlig tilhører alle Mennesker uden Undtagelse; at det for den Enkelte kun gjælder at komme til den Visshed, at han egentlig ejer Syndsforladelsen trods al Livets Afskyelighed; at det — omvendt — i og for sig og over for Gud er ganske betydningsløst, hvad Godt der maatte røre sig i hans Hjerte og fuldbyrdes i hans Liv, det ene som det andet af den Grund, at det over for den retfærdiggjørende Naade ikke gjælder at være god, men kun at synes god, at være skjult for Guds dømmende Blik under Christi Retfærdigheds dækkende Dragt, som Synderen modtager i Troen d: med en Automats livløse, mechaniske Haand.

Der gives vistnok en Evangelisme af denne Art ogsaa i vor Tid. Men vi tillade os, naar Talen er om at vinde en Totalanskuelse af Tidens kirkelige Physiognomi, at sætte denne Retning ud af Betragtning. Den repræsenteres ved smaa Hobe af fanatiske Lutherdyrkere, hvis Arbejde gaar ud paa at repristinere de Stoica et Manichæa deliria, over hvilke Melanchton klager. Overfor Tidens mægtige moralske Reaction maa disse ansees for ganske afmægtige.

Der er ogsaa en anden Fraction af Theologer, som ikke vel kan komme ind under vor Betragtning. Dog ikke af den Grund, at de skulde kunne betragtes som afmægtige. Tvertimod. Deres Magt og Indflydelse i Nutiden er overmaade stor. De ville ogsaa kaldes Lutheranere. Men da de ved sit negative Forhold til de christelige Hoveddogmer om Synden, om Christi Guddom, om Forsoningen, om Inspirationen o. s. v. factisk ikke alene have brudt med Luther, men have indtaget en Stilling udenfor den

christne Kirkes Grændser, kunde de ikke vel komme ind under Synspunktet af Factorer, som ere medvirkende til at præge Tidens christelige og kirkelige Physiognomi. Det er Vantroens christusfornegtende og kirkenedbrydende Værk, som gjøres i den Lejr. Men det maa dybt beklages, at tidligere Tiders livløse Formalisme her har drevet den moralske Reaction ud over dens uundværlige religiøse Basis og ud over alle kirkelige Grændser.

Anderledes forholder det sig med en anden Række Theologer, som have gaaet mere besindigt tilverks og i Troens Aand søge at fornye det gammellutherske Standpunkt og paa samme Tid anbringe det Ethiske. Uden at nævne Navne og uden at tage Hensyn til mindre betydelige Forskjelligheder dem imellem kunne vi characterisere dette Repristinationsarbejde ved følgende Hovedtræk:

Disse Theologer have anbragt Menneskets eget frie Valg — muliggjort ved en kaldende Naades efficacia inevitabilis — i Omvendelsen som Retfærdiggjørelsens Forudsætning. Men dette er neppe vel forenligt med Bekjendelsens «pure passive» og er ikke andet, end hvad vi have fundet i den romerske Bekjendelse og Theologi.

De have betegnet og betonet Omvendelsen som en radical Hjerteforandring. Men for at afværge Forestillingen om Retfærdiggjørelsens Afhængighed af subjective ethiske Betingelser have de derefter erklæret, at Omvendelsen dog ikke egentlig maa fattes som en ethisk Bestemmelse, og paastaaet, at den samme Synder, som i Boden angrer sin Synd og søger Naade, i Grunden dog i sit Hjerte hænger ved Synden. — Men derved ere de komne i Modsigelse med sig selv og have ved sine Reservationer ophævet Omvendelsens Begreb.

De have betegnet den Tro, der er Retfærdiggjørelsens Betingelse, som den tomme Haand, det tomme Kar, som rent passivt Receptionsorgan. Derimod skal den ikke komme i Betragtning som noget nyt ethisk Forhold fra Synderens Side eller som nogen ethisk religiøs Qvalitet. Men de ville paa samme Tid have fastholdt, at denne Tro væsentlig er Hjertets Tillid, fiducia, til Gud og hans Naade og kommer ganske væsentlig i Betragtning just som fiducia, samt at den er den levende Tro, der

potentielt indeholder Kjærligheden. — Disse sidste Bestemmelser ophæve de første.

De have stillet Gjenfødelsen efter Retfærdiggjørelsen. Men naar deri skal ligge udtrykt, at Troens Liv først skal tænkes at begynde som Consequens af Retfærdiggjørelsen, da komme de i Strid med sin egen Opfatning af den levende Tro (hvis Liv navnlig kommer tilsyne i Hjertets Tillid) som Retfærdiggjørelsens Betingelse.

De have indrømmet, at Troen, Retfærdiggjørelsen og Naadens Stand tabes ved Ondskabssynd eller Dødssynd. Men derved ere de, som vi have seet, komne i ligefrem Strid med Luther, og factisk have de indrømmet, at den retfærdiggjørende Tro kommer i Betragtning ogsaa som ethisk Forhold, eller at Retfærdiggjørelsen er ethisk betinget.

Endelig ville vi fremhæve det merkelige Factum, at der indenfor hele den Theologi, der vil være lutherſk, ikke forekommer et eneste Forsøg med nævneværdig Indflydelse i den kirkelige Totalorganisme paa at anbringe Luthers Begreb om Retfærdiggjørelsen — hans «articulus stantis et cadentis ecclesiæ» — som Centrum i det dogmatiske System. Dette vilde dog formentlig være utænkeligt, dersom man vedblivende havde betragtet dette Dogme og dets Betydning med de samme Øjne som Luther. Den almindelige Opgivelse af ethvert Forsøg paa at give Retfærdiggjørelsen en central Stilling i det System, som skulde bygges paa Luthers reformatoriske Principer, synes dog at maatte tjene til Bevis for, at man almindeligt betragter Sagen anderledes end han. Man har faaet Øje for, at det var og er umuligt at give Begrebet denne Stilling af den Grund, at Begrebet i sin rene Objectivitet kun kan udtrykke et enkelt Moment i Begrebet om Kristendom eller Samfundet med Gud, og ingenlunde den hele Kristendom, saaledes som Retfærdiggjørelsen egentlig var for Luther. Forholdets uundværlige subjective og ethiske Side mangler.

Vi ere saaledes tilbøjelige til at antage, at den stille Reformation virkelig har medført endog i dette Hovedpunkt, hvad Döllinger har glædet sig over og Philippi sørget over: at der er indtraadt, ikke blot mer eller mindre

betydelige Modificationer i den oprindelige lutherske Opfatning, men en særdeles udbredt og virkelig principiel Overensstemmelse mellem lutherst og romerst Opfatning. Det Subjective og det Ethiske er i det Store og Hele igjen kommen til en Gyldighed i den moderne Opfatning, som for Luther var en horror og Gjenstand for hans sterkeste Fordømmelsesdomme. Ingen Magt i Verden kan længer trænge den Erkjendelse tilbage, som bor i Menneskehedens Hjerte, at hvad det tilsidst kommer an paa baade over for Gud og Mennesker er ikke at synes god, men at være god. Til dette enkle ethiske Syn kan tilsidst det hele Spørgsmaal føres tilbage.

Tredie Afdeling.

Om Samfundet.

§ 51.

Om Livssamfundet med Gud i Almindelighed.

Unio mystica.

Med Gjenfødelsens nye Liv begynder for Menneſket en Tilværelſe i Samfund med den treenige Gud. Det er et perſonligt Samfund. Thi det er Samfund med den perſonlige Gud. Det er et Livsſamfund. Thi Guds eget væſentlige Liv, den guddommelige Natur, er indgivet den Gjenfødte formedelſt Aanden. Det er et Kjærligheds-Samfund. Thi den Gjenfødte elſker med taknemmelig Gjenkjærlighed Gud for den ſtore Kjærlighed, hvormed Gud har elſket ham. Det er et virkeligt Samfund. Thi ſom Gud i Kjærlighed har hengivet og hengiver ſig til Synderen, ſaaledes hengiver nu den Gjenfødte ſig i Gjenkjærlighed til Gud. Selvhengivelſe er Kjærlighedens Art, baade Guds og Menneſkets. Saaledes indtræder mellem Gud og Menneſket det

Gjensidighedsforhold, uden hvilket der ikke kan blive Tale om et virkeligt Samfund mellem personlige Væsener. — Men dette Forhold mellem creatorisk og creaturligt Liv er tillige et mystisk Samfund, fordi det kun kan erkjendes i sine Virkninger, medens det i sit Væsen unddrager sig den psychologiske Analyse.

Denne unio mystica betegner den dybeste Forening mellem guddommelig og menneskelig Aand. Derfor staa vi her ved det store Punkt i Frelsens Orden, i hvilket det, som var tabt ved Synden: Samfundet med Gud, hvis inderste Helligdom er den gjensidige, selvhengivende Kjærlighed — er principielt gjenoprettet.

Hvad vi her have for os, maa ikke opfattes som et forbigaaende Punkt i den subjective Forløsnings Proces. Dette Forhold er det blivende Udgangspunkt for hele den Proces, vi endnu have tilbage at betragte. Den er i hele sit Forløb af gudmenneskelig Art. Derfor: Naar Talen bliver om den religiøse „Fornyelse" under det dobbelte Synspunkt af guddommelig og menneskelig Actualitet, saa beror Dobbeltheden for saa vidt paa en Abstraction, som den menneskelige Factor paa den ene Side og den guddommelige Factor paa den anden Side altid maa tænkes medvirkende. Den religiøse Monisme underkjender den menneskelige Factor i Fornyelsen og reducerer den hele

Proces til guddommelige Almagtsvirkninger og Menneskets til et Automat. Dualismen underkjender den guddommelige Factor og betragter den hele Fornyelse under Synspunktet af mer eller mindre autonom Moralisme.

1.

Unio mystica har sin Grund i Guds Aands Iboen i den Gjenfødtes Hjerte, inhabitatio Dei, men er ikke identisk med denne. Udtrykket betegner et virksomt Gjensidighedsforhold. Det beror paa Aandens Immanens i Menneskeaanden, men som en mutua et reciproca immanentia.

Al Skabningen „er, lever og røres" i Gud (Act. 17, 28). Men dette den upersonlige Naturs Forhold til Gud, unio mystica generalis, er kun en svag Afspejling af Fylden og Kraften i den Gjenfødtes Livssamfund med Gud, unio mystica specialis. Man har ogsaa sammenlignet dette Forhold med den personlige Forening af guddommelig og menneskelig Natur i Christo. Men herved maa den væsentlige Forskjel iagttages, som bliver en Følge af, at dette sidste er et Forhold indenfor den ene Person.

Vi ere herved komne til et betydningsfuldt Resultat i vor Udvikling. Vi staa foran et Punkt, hvortil den Gjenfødtes hele forudgaaende Livsudvikling har sigtet, og hvori hele hans følgende Livsudvikling har et blivende og frugtbart Udgangspunkt. Vi befinde os i Centrum. Vi staa ved Realisationen af det Religiøse overhoved. Thi Religionens Begreb have vi erkjendt som Samfund med Gud.

2.

Ved at betegne Forholdet som et „Samfund", unio, udelukke vi paa den ene Side alle monistiske Forestillinger om en forskjelsløs Sammenflyden af guddommeligt og menneskeligt Væsen, hvorefter Mennesket skulde forsvinde i Gud eller Gud i Mennesket. Stoikeren erklærer: „Du er Gud, o Menneske!" Og Mystikeren: „Naar Mennesket er befriet fra sig selv og kun lever ved Gud alene, er han i Sandhed det samme af Naade, hvad Gud er af Natur, og Gud erkjender, at der er ikke Forskjel mellem ham selv og dette Menneske."[1]) Dette er ikke Samfund, men Enhed. Men unio er ikke unitas.

Paa den anden Side udelukkes al dualistisk Indskrænkning af Forholdet til en blot moralsk Overensstemmelse mellem guddommelig og menneskelig Vilje, hvorved Gud og Mennesket tænkes over for hinanden som contraherende Parter, et Forhold paa Afstand uden Samfund i Liv og Væsen, uden Mystik. Unio er mer end pactio. Den dualistiske Betragtning har ogsaa et Udtryk i den Phrase, at kun dona Dei, men ikke Deus bor i den Gjenfødte. Et „Samfund" med Guds Gaver er en umulig Forestilling.

Mellem begge disse modsatte Yderligheder ligger det christelige Begreb om dette Forhold — i Virkeligheden som en Opfyldelse af, hvad der er den inderste Intention i dem begge, fordi det christelige Begreb retteligen forener,

[1]) Martensen, Mester Eckhardt. Kjøbenh. 1851. S. 26. 32 ff.

hvad hine Betragtninger uretteligen adskille: Et Forhold, hvori Enhed og Forskjel, guddommelig Absoluthed og creaturlig Afhængighed paa en Gang komme til sin Ret, er det, hvortil den hele religiøse Menneskeaand sigter, men som den kun finder realiseret i Christendommen.

Forholdet er mystisk. Det lader sig lige saa lidt adæquat definere uden Hjælp af Symbolik og anthropomorfistiske Udtryk, som Tilværelsen selv lader sig fatte i adæquat begrebsmæssig Definition. Her er jo Tale om et Samspil af Tilværelsens Kræfter i det stille forborgne Værksted, som unddrager sig al directe Jagttagelse. Tilværelsens principale Kræfter ere skjulte og ville erkjendes af sine Virkninger, ligesom Planten vil kjendes paa Frugten, medens den skjuler sine Rødder i Jordens Dyb. — Aandens Livssamfund med Gud bliver for den Gjenfødte kjendeligt som Kilde til en Sum af lykkelige Erfaringer, der dels kunne betegnes som Fred, dels som „Forvandling" efter Guds Billede fra Klarhed til Klarhed (2 Cor. 3, 18), men som for en stor Del unddrage sig vore Begreber og maa betegnes som Forsmag paa det, som intet Øje har seet, og intet Øre har hørt. Det er jo Saligheden i dens svage, men virkelige og virksomme Begyndelse, vi her have for os. Thi Salighed er intet andet end Udtrykket for det fuldkomne Samfund med Gud.

3.

Til Skriftens Lære om, at Gud tager Bolig i den Troendes Hjerte, hvorpaa Gjenfødelsen beror, og som er

Samfundets objective Factor, svarer dens Lære om Samfundets subjective Factor: at den Troende i Kraft af denne Guds Selvhengivelse til ham tager Bolig i Gud og bor i Gud. Eph. 2, 13; Ro. 8, 1; 6, 11; cfr. Ro. 14, 7. 8; 16, 11. Begge Dele udtales samtidigt paa Steder som Joh. 14, 20; 17, 21. 23; 1 Joh. 3, 24; 4, 15; Gal. 2, 20. Herhen hører ogsaa 2 Tim. 2, 11; 1 Cor. 6, 16. 17. — Herrens Hengivelse til den Troende er en Hengivelse i virksom Kjærlighed. Hans Kjærlighed har ikke blot engang bevæget ham til at hengive Sønnen for os, Joh. 3, 16; 1 Joh. 4, 9; men Guds Kjærligheds Selvhengivelse til os er et blivende Forhold. Ro. 5, 5; Eph. 3, 19. Sin mægtigste Realitet faar denne guddommelige Selvhengivelse til os i d. h. Eucharisti. — Paa denne Guds Kjærligheds Tiltale, ikke blot i Ord, men i Handling, er nu den Gjenfødtes Kjærlighed til Gud Troens taknemmelige Svar, 1 Joh. 4, 19; 4, 16; Gal. 5, 6; 5, 22; 2 Tim. 1, 7; Eph. 5, 2; cfr. 1 Cor. 13, 1—3. — I dette gjensidige Forhold fuldbyrdes et Samfund mellem den Gjenfødte og Herren, hvis sterkeste Udtryk er dette, at den, „som hænger ved Herren, er én Aand (med ham)" 1 Cor. 6, 16. 17 og „delagtig i den guddommelige Natur", 2 Ptr. 1, 4. — Billedligt betegnes Forholdet paa mange Vis, f. Ex. Hyrden og Faarene, Joh. 10; Vinstokken og Grenene, Joh. 15; Legemet og Lemmerne, Eph. 5, 30; 1 Cor. 6, 15; 12, 27; Manden og Hustruen, Eph. 5, 31. 32.

Capitel I.

Livssamfundet med Gud under Guds fornyende Virksomhed.

§ 52.

Livet trænger Vext og Udvikling. Ellers maa det dø. Stilstand er Død. Ved Udvikling skal det Svage styrkes. Saaledes trænger selve den Gjenfødtes nye Liv som alt Liv, allerede bortseet fra Synden, til at „fornyes".

Men det nye Liv er ikke blot som saadant svagt. Den Gjenfødtes Hjerte er ikke saaledes godt, at det, lig den organiske Spire, kun trænger til at udfolde sin egen iboende Fylde. Der er i hans Hjerte ogsaa noget, som ikke skal udvikles, vinde Styrke og Fylde, men som skal dø. Dette er Synden, som endnu i et vist Mon hænger ved ham. Den truer altid med at gjenerobre sit Herredømme og tilintetgjøre den gode Begyndelse.

Den Gjenfødtes Liv faar derved ikke udelukkende Characteren af en jevn, uafbrudt og rolig Udfoldelse af den gode Fylde, som bor i ham, men ogsaa Characteren af en Kamp mod det Onde, som indenfra og udenfra vil overvælde ham.

Det er Aandens Gjerning gjennem Kirkens Naademid-

ler at formidle denne Udvikling og give Kraften til denne Kamp.

Derved opholdes Livet tillige. Thi Vext og Udvikling er en væsentlig Betingelse for alt Livs Opholdelse.

Men der tales ogsaa om en særegen Aandens Virksomhed til Livets Opholdelse, for saa vidt som Guds Aand gjennem Naadens Midler stadig lader Liv af Guds Liv tilstrømme den Gjenfødtes Hjerte.

Sin Modsætning har Begrebet om Fornyelsen som en Virksomhed af Gud i Dualismen, der mer eller mindre consequent gjennemført kun har Plads for Fornyelsens Begreb som Selvfornyelse.

1.

Udtrykket Fornyelse kommer af at blive ny. Livets Kræfter maa stadig ligesom forynges, for at Livet selv ikke skal blive affældigt, sygne hen og dø.

Ligesom Gjenfødelsens saaledes er ogsaa Fornyelsens Object det hele Menneske, for saa vidt som Guds Aands Virken gaar ud paa at indarbejde det nye Liv med dets helligende Kraft i den hele personlige Organisme og i det hele menneskelige Liv. Om den Gjenfødte heder det, at „alt er bleven nyt." Dette gjælder principielt. Men i Bibelens og Kirkens Sprog tales der ogsaa om, at den Gjenfødte skal „iføre sig det nye Menneske" d: hvad der principielt og habituelt er givet i Gjenfødelsen skal actua-

liseres i Livets Virkelighed som en ny menneskelig Existens i alle Retninger.

Fornyelsens Livsbevægelse maa komme tilsyne i alle Former for det menneskelige Aandsliv. Erkjendelsen har ikke blot faaet et helt Omraade af nyt Stof for sit Arbejde, men den faar ogsaa altid nyt Lys over sin Gjenstand og ny Evne til at finde Svar paa Livets Spørgsmaal. — I sin Følelse erfarer den Christne med David: „Alene hos Gud er min Sjel stille" (Ps. 62, 1), og gjennem denne Fred bliver det ham altid mere kjendeligt, at kun et Liv med Gud tilfredsstiller Hjertets Trang. Denne Erfaring virker styrkende tilbage paa den christelige Overbevisning. Og Viljen befæstes i det Gode i samme Grad, som den Kjærlighed voxer, der er det subjective Princip for al menneskelig Helligheds.

Christendommen vil saaledes alsidigt realisere den sande Humanitet. I denne Erkjendelse er der et Værn mod Ensidigheder og Skjævheder. Den falske Aandelighed, der ser bort fra Livets Virkelighed og enten æsthetisk kun vil svømme og drømme i søde Følelser, eller intellectualistisk kun vil løftes i store Syner under hovmodige Indbildninger om, hvad vor lille Forstand formaar; endvidere den sneverhjertede, geskæftige Travelhed, der moralistisk kun ved af Livets Virkelighed at sige og synes at mangle alt Syn for Aandens og Hjertets Krav — det ene som det andet er Ensidighed og Skjævhed, der beror paa, at man overser, at det er Mennesket og Menneskelivet og ikke blot en Del deraf, der har Værd, og som skal fornyes.

Paa Grund af det Vexelvirkningsforhold mellem Aand og Natur, som vi paa sit Sted have betragtet,[1]) maa Aandslivets Helligelse komme vort Naturliv helligende tilgode i ædle Impulser og Instincter, gode Vaner, der kunne betragtes som Aandslivets Omsætning i Natur. Men vi vide ogsaa[2]), at Naaden virker i en Form, den sacramentale, hvorved vort Væsens Natursside directe kommer ind under dens helligende Indflydelse, og hvorved Naturlivets Helligelse kommer Aandslivet tilgode. Den helligende Naade søger Adgang til vor Personlighed gjennem begge de Momenter, der synthetisk bestemme vort Væsen: Aandens og Naturens.

Indenfor de almindelige Naadens Gaver og Kræfter, hvormed Gud udruster sine Børn, og som kræve Udvikling og Vext, gives der nu dels en Forskjel i Gavernes Art — der gives individuelle Gaver, som ikke betroes alle — dels en Forskjel i Gavernes Maal. Dette begrunder en Forskjel i Udviklingens Retning og Skikkelse saa vel som i dens Maal hos de Forskjellige. Det gjælder for enhver at erkjende sin Gave og nytte den med Troskab. Ingen maa tro sig talentløs. Har han ikke en Gave, saa har han en anden; har han ikke fem Talenter, saa har han et. Det Nærmere tilhører Ethiken.

Correlatet til den hidtil betragtede Side ved den daglige Fornyelse, „Iførelsen af det nye Menneske" eller vivificatio novi hominis, den positive Side, er den negative Side: Afførelsen af det „gamle Menneske" eller mor-

[1]) III, 293 ff.
[2]) Se §§ 3. 45.

tificatio veteris hominis. Det „gamle Menneske" betegner den medfødte Syndighed, hvoraf der er større eller mindre Levninger hos den Gjenfødte. Dette, det „Kjødelige", skal „aflægges", „dødes", korsfæstes", et Udtryk, der betegner en langsom og smertelig Dødsmaade.

2.

Den stadige Aflæggelse af det Gamle og Iførelse af det Nye kræver Aandens Kamp mod Kjødet.

Den Christne har Fiender i sit eget Indre. En saadan er Erkjendelsens endnu vedhængende Dunkelhed, der frister til Tvivl. Lader den Christne sig friste til at ville kige ind i det, som han ikke er bestemt til at begribe, eller han føler sig afmægtig over for Spørgsmaal, hvis Besvarelse synes ham vigtig for hans aandelige Liv, da kan det hænde, at den aandelige Dunkelhed bringer ham i Forvirring og vækker Tvivl, om han har grebet Sandheden. — Da vil Aanden hjælpe ham til at kjæmpe for at bevare den vundne Sandhed — enten i fornyet ydmyg Tro paa Mysteriet eller i Erkjendelsens fornyede Klarhed.

En anden Anledning til Kamp fremkommer, naar Følelseslivets Trang ikke altid tilfredsstilles. Af forskjellige Aarsager kan Freden og Glæden forstyrres og give Plads for Uro og Betydning. Den Christne fristes til at frygte for, at han ikke har Naaden, fordi han ikke føler den. Men det er ingenlunde altid givet, at Naaden mangler, fordi den ikke klart fornemmes. Denne

[illegible]

[illegible]

[illegible]

tilstrækkeligt klar og kraftig Paamindelse i Samvittigheden. Erfaringen stadfæster dette. For den Faldne er Gjenoprejsningen ved den kirkelige Absolution (§ 44) en høj Fornødenhed.

Til at betegne hele den indre Modstand mod Guds Aands fornyende Virksomhed bruger man stundom Udtrykket „Anfegtelse"; oftest bruges dog Udtrykket i snevrere Betydning enten om Erkjendelsens Tvivl eller om Følelsens Mangel paa Fred.

Til disse indre Fiender komme nu ydre, hvorved vi overhoved tænke paa alt saadant, som, uafhængigt af Hjertets frie Valg, medfører Fare for vor Christendom.

Aanden hjælper os til at stride den gode Strid i Aarvaagenhed og Bøn, i Haab, i Troskab indtil Enden, alt formidlet ved Naadens Midler, Ord og Sacrament.

Den daglige Fornyelse kræver en „daglig Omvendelse" (conversio quotidiana): Daglig Anger over Synden, daglig troende Tilflugt til Naaden. Det er ikke saa, at den Gjenfødte ikke har mer at angre. Den daglige Synd kræver daglig Anger. Og er hans Anger end fri for terrores conscientiæ, saa er den dog ikke mere overfladisk end den Ugjenfødtes. Tvertimod: Kjærligheden gjør den mere dyb. Den er Barnets skamfulde Anger over at have krænket Faderens Kjærlighed, som det rigelig har erfaret. — Formidlet ved Aandens Overbevisning om Synd og Naade er ogsaa den daglige Omvendelse et Verk af Gud.

Det forholder sig paa Aandens Omraade som paa Naturens: Overladt til sig selv kan Skabningen lige saa

lidt opholde og bevare sig selv, som den oprindelig har kunnet frembringe sig selv. Thi Skabningen har ingen uafhængig Selvstændighed over for Gud. Løsrevet fra ham er enhver Livsudvikling en Umulighed. Ligesom vi derfor maa fastholde, at Livets Udvikling og Vext er en Betingelse for dets Opholdelse, saaledes maa vi, omvendt, ogsaa erindre, at Udviklingen og Vexten stadig er betinget af, at Gud opholder og bevarer Livet og dets Kræfter; i dette dobbelte Forhold er det sidste Grundbetingelsen for det første.

Under hele denne Betragtning af Fornyelsen som et Verk af Guds Aand i os bliver Modsætningen enhver Dualisme eller dualistisk Retning, som lader Gud være den blot transcendente Tilskuer til et Helliggjørelsens Arbejde ved Naturens egne Kræfter, som i Virkeligheden kun kan ske under hans Aands Immanens ved hans almægtige og naadige Hjælp. Saaledes væsentligt Pelagianismen, Deismen, Rationalismen og beslægtede Retninger.

3.

Udtrykket daglig Fornyelse er bibelsk: 2 Cor. 4, 16: Det indvortes (Menneske) fornyes Dag fra Dag; cfr. Ps. 103. 5 (din Ungdom fornyes lig Ørnen); 2 Cor. 4, 16; Col. 3, 10; Ro. 12, 2 (bliver forvandlede ved eders Sinds Fornyelse); Eph. 4, 23. — Synonymt hermed er Begrebet Vext: Eph. 4, 15 (opvoxe til ham, som er Hovedet); 1 Ptr. 2, 2; Col. 1, 10; 2 Ptr. 3, 18

(Voxer i vor Herres Naade og Kundskab); 2 Cor. 10, 15. „Iførelsen af det nye Menneske"; Eph. 4, 24. — Fornyelsen betegnes som en Vext „i alle Maader", Eph. 4, 15; og de Christne formanes til at lægge Vind paa alt, som kan komme ind under sand Humanitet: Ph. 4, 8. Ogsaa Legemligheden og i det Hele Menneskets Naturside kommer til sin Ret. 1 Thes. 5, 23; Ro. 12, 1; 1 Cor. 6, 19. 20; 2 Cor. 7, 1.

Forskjellige Gaver: Ro. 12, 6—8; 1 Cor. 12, 4—12; 1 Ptr. 4, 10. 11; cfr. Eph. 4, 11. 16. Forskjelligt Maal: Eph. 4, 7. 16; Mt. 25, 15.

Om Erkjendelseslivet: Eph. 1, 17. 18; 3, 17—19; Col. 1, 9. 10; 2 Cor. 4, 4. 6; Lc. 24, 45; Col. 2, 3; 3, 10. — Om Følelseslivet: Ps. 62, 1; Gal. 5, 22; Ro. 8, 6; Phil. 4, 7; Col. 3, 15; — Ro. 14, 17; Phil. 3, 1; 2 Cor. 6, 10; Ro. 12, 12; 2 Cor. 13, 11; Phil, 2, 17. 18; 1 Joh. 1, 4; Ps. 34, 9. Om Kjærligheden som den bedste Naadegave 1 Cor. 12, 31; 13, 13. Den er Kraften i de andre Naadegaver, uden hvilken de mangle sit rette Værd, 1 Cor. 13, 1—3; Eph. 3, 18; 1, 4. Guds Børn skulle hige efter den 1 Cor. 14, 1; blive i Kjærligheden Joh. 15, 9 (cfr. 17, 26); den er det fuldkomne Samfundsbaand, Col 3, 14; se ogsaa 2 Thes. 3, 5; 1 Tim. 6, 11; Jud. V. 21; 1 Joh. 4, 18.

Om Afførelsen af det gamle Menneske med Kjødet, Lysterne og Begjæringerne: Eph. 4, 22; Joh. 3, 6; Ro. 8, 9; 7, 18; 8, 10. 13; 7, 23; Col. 3, 5; Gal. 5, 24; 2, 20; Ro. 6, 6.

Om Fornyelsens Kamp: Gal. 5, 17; Ro. 7, 14—25. Anfegtelse: 1 Cor. 13, 12; 2, 14; Pſ. 73; 88; Ro. 7, 21—24; 2 Cor. 12, 7. 8. — Pſ. 6, 3 ff.; 31, 23; 38, 3; 42, 6. 7; Hjob 13, 24; 30, 21. — Trængſel; Pſ. 90; 74; 55; 42; 43; 84; Hbr. 12, 4—13: Ro. 5, 3—5; 8, 18—28; 2 Cor. 4, 17 f.; Mt. 16, 24—26; Lc. 9, 23; 1 Ptr. 4, 12—16. 19: Jac. 1, 12; Apoc. 2, 8—10; Ro. 12, 12; Joh. 19, 17; 16, 33; Act. 14, 22; Apoc. 7, 13—17; 1 Ptr. 1, 24 f. — Sprog for Lidende: Gn. 32, 26; 49, 18; Exod. 15, 26; Joh. 19, 25; Pſ. 73, 25. 26; Pſ. 126, 5; Jeſ. 53, 4; 55, 6; Jac. 4, 8; Apoc. 2, 10; Jeſ. 43, 1; Pſ. 27, 14; 30, 6; Pſ. 17, 15; 50, 15; Phil. 3, 20; Apoc. 22, 20. — Trøſt, Fred, Tak: Pſ. 3; 26; 23; 65, 2—5; Pſ. 103: 62; 32; 116; Jeſ. 12, 1. 2; Ro. 8, 33 ff.; 1 Ptr. 1, 3—7; 2 Cor. 1, 3—5; Ro. 15, 4—6; 2 Cor. 7, 9—11; 2 Theſ. 2, 16. 17; Eph. 5, 20; Apoc. 3, 7 ff.

Gud er vort aandelige Livs Skaber og Opholder, Begynder og Fuldender: Ph. 1, 6; 1 Ptr. 5, 10: Hbr. 12, 1. 2; 1 Theſ. 5, 23; Phil. 2, 13; 2 Cor. 3, 5; Hbr. 13, 21; Ro. 16, 25; 2 Cor. 1, 21; 2 Theſ. 2, 17; 3, 3; Joh. 17, 11—15; Apoc. 3, 10.

Capitel II.

Livssamfundet med Gud under det gjenfødte Menneskes Selvfornyelse.

§ 53.

Naar vi have betegnet Fornyelsen som den Helligaands Gjerning, da er Meningen ikke den, at den Gjenfødte selv er uvirksom, et tankeløst og viljeløst Automat i Aandens Tjeneste. Den stadige „Afførelse af det gamle" og „Iførelse af det nye Menneske" samt Aandens Kamp mod Kjødet er ikke Virkninger, som tilføres den Gjenfødte, eller som ske med ham og ved ham under fuldkommen Passivitet fra hans Side. Det er alt sammen Virkninger af den Helligaand, som ske under Medvirkning af det nye Selv.

Har end den Gjenfødtes nye Aandsliv ingen absolut Uafhængighed og Selvstændighed over for Gud, saa at han skulde kunne undvære Aandens fornyende Virksomhed, saa er der dog givet ham en relativ Selvstændighed, saa at han er i Stand til med fuld personlig Bevidsthed og Frihed at bruge de Evner og Kræfter, han faar, til sin Selvudvikling og Selvopbyggelse i Gud. Fra denne Side seet maa vi altsaa betegne den Gjenfødtes daglige fornyelse som en stadig fortsat Selvfornyelse. Hvor der er personligt Liv, der er ogsaa personlig Virksomhed.

Dette har ogsaa sin Anvendelse i Naadens Orden. Fra det Øjeblik af, at den første Gnist af Aandens nye Liv tændes i Hjertet, arbejder dette Hjerte selv „sammen med" Aanden paa sin fortsatte Helliggjørelse (cooperatio).

Formedelst den Kjærlighed, som er udgydt i den Gjenfødtes Hjerte ved den Helligaand, formaar han at vandre Gud velbehageligt i ny Lydighed og at opfylde Guds Lov ved et Pligtliv i Dyd og god Gjerning.

Sin Modsætning har denne Betragtning i den religiøse Monisme. For den har intet Creaturligt nogensomhelst Selvgyldighed. Den menneskelige Personlighed og dens Ydelser, Godt og Ondt, ere for Gud i og for sig et Indifferent, kun det rent passive Object for guddommelige Almagtsvirkninger, hvorved Gud giver (eller forholder) Personligheden og dens Liv den Gyldighed, han i Vilkaarlighed bestemmer. Her bliver ikke Plads for personligt Ansvar eller ethisk Udvikling og tilsidst ikke Plads for det Religiøse. Thi da dette beror paa et „Samfund" mellem to Factorer, ophæves det Religiøse, hvor den ene Factor saaledes absorberes af den anden.

Ved den traditionelt kirkelige Opfatning derimod kommer Religionens Begreb til sin Ret. Ved vort dobbelte Forhold til Naaden, paa den ene Side som gratia operans, paa den anden Side som gratia juvans et cooperans, komme vor religiøse Tilværelses modsatte Grund-

bestemmelser, Afhængighed og Selvstændighed, Nødvendighed og Frihed, Natur og Naade til en factisk, erfaringsmæssig, begyndende Enhed, som indeholder Forjættelsen om den endelige, fuldkomne Enhed af disse Livets fundamentale Modsætninger.

1.

I den Kjærlighed til Gud, hvis Vorden og Væxt vi have betragtet, er Kraften given til en ny Vandring i Lovens Opfyldelse. Ja, da Kjærlighed er Lovens Fylde (ɔ: det, hvorved Loven opfyldes), saa er allerede selve denne Kjærlighed væsentligt en Opfyldelse af Guds Lov. Men nu er ogsaa Kraften given til en Opfyldelse af Lovens enkelte Bud. Medens disse udenfor Naadestanden ere Hjertet en trykkende Plage, fordi Lovgiveren staar for Hjertet som en vred Dommer, saa blive de nu Udtrykket for en kjærlig Faders Vilje, hvis Bud „ikke ere svære", fordi „alt er let for Kjærligheden".

Luther havde erklæret, at „den hele Lov, det være Ceremonialloven eller de ti Bud, ganske og aldeles er ophævet for enhver Christen;" „jeg har intet mere med Loven at bestille, den kommer mig slet ikke ved;"[1]„ „Lov og Evangelium ere modstridende Lærdomme."[2] St. Paulus vidner, at den Troendes Hjerte er rent, ɔ: „at man ingen Samvittighed gjør sig" (af Synden). „For de Rene er

[1]) Til Gal. 2, 19.
[2]) L. c. 3, 2.

alt rent." „Naar nu ved Guds Ord Samvittigheden bliver saa oplyst og sikker (sicher), at den ikke besudler sig med Loven (daß sichs nicht besudelt am Gesetz)" da skal „en Christen vide, at det ikke skader ham, om han holder den eller ikke."[1]) „Wo jedermann den (sc. Glauben) hätte, dürften wir keines Gesetzes nimmermehr, sondern thät ein jeglicher von ihm selbst gute Werke."[2]) „Ein Christenmensch darf nicht eines Lehrers guter Werke; sondern was ihm vorkommt, das thut er, und ist alles wohl gethan!"[3]) Loven har kun Betydning „i det borgerlige Liv" og over for den Ubodfærdige, „saa at han erkjender sin Elendighed og Fordømmelighed."[4]) Den senere lutherske Dogmatik derimod betegner i Tilbagevenden til den ældre kirkelige Tradition Lovens Brug som en tredobbelt: Usus primus: politicus; usus secundus: elenchticus s. pædagogicus til at vække Syndens Erkjendelse; usus tertius: didacticus s. normativus, hvorved Christne i Loven skulle have en ethisk Norm for sit Liv. Den lærer os „Troens Frugter" at kjende. Dertil behøver den Christne Loven. Men undervist af Loven bærer han sin Frugt saa, at den indre Villighed kommer det ydre Bud imøde. Denne indre Villighed er Kjærligheden. Ved den bliver den objectivt legale Handling, den gode Gjerning i objectiv Betydning — der kan præsteres ogsaa

[1]) Werke. Erl. 51, 284.
[2]) Werke. Erl. 20, 207.
[3]) L. c. 199.
[4]) L. c. 3, 19.

paa Naturens Standpunkt — til en god Gjerning i Ordets fulde Betydning, en Opfyldelse af Loven i overnaturlig Forstand ɔ: i Overensstemmelse med Lovens indre Mening.

Var Loven i enhver Betydning ophævet for den Christne, da kunde der egentlig ikke tales om, at han har Pligter. Thi det er jo just Lovens Mening at vise os vor Pligt. Nu gives der vistnok en Optimisme, som neppe synes at have Brug for Begrebet Pligt. Har man blot Troen, saa skal alt gaa af sig selv i Lyst og Glæde. Man behøver ingen Hjælp til at erkjende sin Pligt, intet Bud, som befaler os at gjøre den. Det betragtes næsten som et Tegn paa Egenretfærdighed og Lovtrældom at tale om Pligt og om Dyd ɔ: egentlig Dygtighed (Etymologien er den samme som i Ordet virtus) i at opfylde sin Pligt. Som den frie Aands Børn skulle og kunne vi hjælpe os med „Troen alene". Og om man end ikke gaar saa vidt, at man anser Livets Gjerning for ligegyldig i og for sig, naar man kun er skjult under Troens Kaabe, saa mener man dog i Troen paa den frie Naade at være hævet over enhver Trang til objectivt, forpligtende Bud og Befaling. „Du skal!" Dette er Lovens Standpunkt. Men den Christne er kommen ud over Lovens Standpunkt. Hos ham heder det: „Jeg vil", og da behøves ikke længer „du skal" ɔ: ingen Lov. „Christus wil haben, man solle mit Luſt Werke thun; darumb, so (ɔ: hvis) es geſchiet mit Beſchwerniß und mit unluſtigen Herzen, so iſts Sünde. Derhalben so tritt nur abe von allem Werke,

das nicht mit Luſt und Liebe geſchiet" (!)[1]) Men denne Optimisme med al ſin glade Lyrik er et Standpunkt udenfor Virkeligheden. Den er illuſorisk. Og den har skadet uberegneligt. I det Uendelige har man tærsket Langhalm paa Themaet: Moralitet og Retskaffenhed bringer ingen ind i Guds Rige, hvilket jo i og for sig er en Sandhed. Men tilsidst opdager man med Forfærdelse, at Moraliteten og Retskaffenheden selv har tabt sin Cours blandt mange af dem, der ville gjælde for Rigets Børn. Saa længe som Kjødet begjærer imod Aanden, gaar ikke alt af lutter Lyst. At vi have Pligter som Christne er ligetil indeholdt i den Erkjendelse, at den Christne lever et Liv i Lydighed, nova obedientia. Thi Lydighed er juſt Pligtopfyldelse. Og Lydighed er en Hovedbytningsform for Kjærligheden som et i Sandhed ethiſk Forhold til Gud, som noget andet og mer altsaa end den blotte Stemning og Følelse, der er flygtig og upaalidelig. Den Christne beviſer ſin barnlige Kjærligheds ethiſke Ægthed juſt derved, at han først og fremſt søger at komme paa det Rene med ſin Pligt, ikke derimod først og fremſt spørger ſin Lyſt. Den er ikke at stole paa. Den kan være lige saa vel af Kjødet som af Aanden. Mangt maa ske mod Lyst, saa længe Kjødet begjærer imod Aanden. En Pligtopfyldelse i Lydighed trods umiddelbar Ulyſt er en god Gjerning i Lovens aandelige Mening. Dette er ikke imod Principet om Kjærligheden som Sjelen i al god Gjerning. Thi i den Christnes Villighed til at adlyde og gjøre ſin Pligt

[1]) Luther, Werke. Erl. 14, 17.

er Kjærligheden i det Mindste latent tilstede og bærer i sig Aandens Sejer over Kjødet.

De gode Gjerninger betegnes ofte som Offere for Gud. Dette følger af Kjærlighedens Natur og Væsen, som netop bestaar i at hengive eller ofre sig selv med alt sit — Selvhengivelse. Den Christnes Liv er et Offerliv som et Liv i villig Selvhengivelse.

Et Hovedudtryk for den Christnes Liv som et Offerets og Selvhengivelsens Liv er Tilbedelsen. Ogsaa dette er et forsømt Begreb iblandt os. Man beder. Men Bønnens eneste Motiv finder man gjerne i den tydeligt følte Trang. Men dette er mangelfuldt i to Henseender. Bønnelivet bliver uregelmæssigt og kommer Tilfældigheden i Vold, naar det altid skal være afhængigt af Øjeblikkets Følelse, Stemning, Oplagthed o. s. v. I den normale Hverdagschristendom maa det ofte være subjectivt Motiv nok, at man i Almindelighed talt ved og erkjender sin Trang til at bede. Stemning og Følelse maa aldrig blive Hovedsag. — Men dertil kommer Mangelen paa objectivt Motiv, Guds Vilje og Bud: Han vil tilbedes. Han vil modtage Bønnen, hvortil navnlig ogsaa Bekjendelsen hører, som et Offer af ydmyg Hyldest. Saaledes bliver Bønnen Tilbedelse. Og denne Tilbedelse er en Pligt for hans Børn. Men den synes blandt os at være en temmelig forglemt Pligt. Man kjender mest kun Stemningsbønnen og tænker mest kun paa at begjære altid nye Goder for sig selv. Isoleret fra Pligterkjendelsen bliver dette ubevidst et Slags æsthetisk Egoisme. Forskjellen iagttages maaske tydeligst ved

at sammenligne det opløftende Indtryk, vi modtage af en højtidelig, gammelkirkelig Messe (hvis man forstaar den), hvor alt bærer Tilbedelsens Præg fra først til sidst, med den tunge, kvalme Aande, som raader i et Bønnemøde af Sværmere. Johannes ser i Aabenbaringen de Helliges Bønner symboliserede ved Røgelsen, som ofres paa et Guldalter foran Thronen. Denne Symbolik hviler klarlig paa den Forudsætning, at Gud vil modtage vore Bønner som et Tilbedelsens Offer.

Et Offerliv bliver den Christnes Liv igjennem Selvfornegtelse. Det er ikke Selvet, som skal fornegtes, saaledes som vi have fundet i den pantheistiske Religiøsitet, som sværmer for at forsvinde i Gud, og saaledes som denne Forestilling gjenfindes hos Tilhængerne af den „uegennyttige Kjærlighed", der mene, at det er egoistisk at ville blive salig, medens den fuldkomne Kjærlighed skal ringeagte sin egen Saliggjørelse. Ikke Selvet skal fornegtes. Thi Gud har givet det Tilværelsens ufornegtelige Gyldighed. Men Selviskheden skal fornegtes, altsaa det Syndige ved Selvet, der er os kjært, saa længe som Synden ikke er fuldt overvunden, hvorfor Fornegtelsen ogsaa koster Smerte. — Og naar det Kjæreste kræves af os, da gjælder det at forvandle Passiviteten til Activitet, forvandle Tabet til et Offer, idet vi „tage Korset op" i villig Lydighed og ikke blot enten uvilligt eller sløvt eller „resigneret" lide derunder. Lide kan enhver. Men at tage Korset op og forvandle Lidelsen til et Offer er en Kunst, som maa læres. Epiktet siger: „Sig aldrig: Jeg har mistet dette; sig heller: Jeg har givet det til-

bage; min Søn er død; jeg har givet ham tilbage, min Hustru er død, jeg har givet hende tilbage."[1])

Men hvor langt et Menneske end kan komme i god Gjerning, saa bliver dog Helliggjørelsens Maal her i Verden aldrig ganske naaet. Den Christnes Liv er en stadig Nærmelse til Maalet. Den Christne „opfylder Loven", men ikke i Fuldkommenhed, ikke saa, at han aldrig overtræder noget Bud. Han opfylder Loven i den Forstand, at hans Liv gaar i den af Loven betegnede Retning. Han vandrer i Lovens Opfyldelse, idet han elsker Gud. Fri for al Synd bliver han her ikke. Men han kan ved Naadens Hjælp *afholde sig fra Dodssynd*. Og selv om ogsaa Svaghedssynden lod sig overvinde i dette Liv, saa var dermed endnu ikke det *positive Ideal* for den sedelige Livsudvikling naaet. Udviklingens Stadium er allerede som saadant Ufuldkommenhedens Stadium.

2.

„Das ist wahr, und wir sagen's auch, daß gute Werck *müssen* und *sollen* geschehen," skriver *Luther*[2]). Deri var han enig med den kirkelige Tradition for ham. Og naar han siden erklærer, at, hvor Troen er, der maa Kjærlighedens gode Gjerninger ske, og at de Troende ivrigen maa beflitte sig paa al god Gjerning,[3]) da er dette ligetil i Fortsættelse af alle Tider kirkelige Forkyn-

[1]) *Pascal*. Breve etc. 158.

[2]) Werke. Erl. 49, 67.

[3]) „Wo der Glaube ist, da sollen auch der Liebe Werk folgen. Das sind die guten, rechtschaffenen Werk." L. c. 193.

delse. — Vi vide fremdeles, at det aldeles ikke var noget Nyt i Kirken, naar han erklærer: „Willst du nun Vergebung der Sünden und das ewige Leben haben, so glaube in Christum, so bekommst du es und nicht durch einigerlei gute Werke . . . Unsere Werke thun's nicht, die sollen den Namen nicht haben, daß sie Vergebung der Sünden verdienen.“[1]) Kirken havde aldrig lært noget saadant, som at vi ved vore gode Gjerninger skulde kunne fortjene Syndernes Forladelse for Gud (eller: Retfærdiggjørelse i protestantisk Forstand). Derom have vi tilstrækkeligen overbevist os. Hvad Luther her forkynder er intet andet end det Evangelium, som Kirken alle Dage uforandret har forkyndt. — Det er ogsaa i fuld Overensstemmelse med Kirkens gode gamle Lære, daß wir „den Glauben mit guten Werken sollen beweisen.“[2])

Men naar vi derefter komme til den Betragtning hos Luther, at det christelige Liv med dets gode Gjerninger kun skal have Betydning som Troesbevis uden nogetsomhelst Værd i sig selv, da begynder det Nye hos ham.

Luther udtaler, at „alt, hvad vi gjøre i dette Liv i sig selv er urent“;[3]) „alle unsere Werke sind nichts anders, dann eitel Läuse in einem alten unreinen Pelze (!), da weder Haut noch Haar mehr gut ist“[4]) Han erklærer,

[1]) L. c. 16, 137.
[2]) L. c. 52, 220; 33, 347; 47, 245.
[3]) L. c. 20, 153.
[4]) L. c. 159.

at „in diesen Glauben werden alle Werke gleich und ist eines wie das andere.“[1])

Videre: Et Menneskes Gjerning er egentlig intet: „Denn kein Werk eins Menschen, sondern alleine Gottes Werke sind etwas.“[2])

Eller rettere: Den aller bedste Gjerning er — ikke blot syndig — men i sig selv Synd — „daglig Synd“, ja „Dødssynd.“ „Ein gut Werk aufs allerbest gethan, ist dennoch eine tägliche Sund.“ „Alle gute Werk sein — nit sundlich — sondern sind selb Sund“ . . . „Ein gut Werk, aufs Beste gethan ist . . . ein Todsund nach dem gestrengen Gericht Gottes.“[3]) Men dette har aldeles ingen Betydning for Gud over for en Troende. Thi „mod Gud pligter du ikke andet end at tro og bekjende. I alle andre Stykker lader Gud dig fri, at du kan gjøre efter dit Behag uden Fare for din Samvittighed, saa at han end ikke spørger efter, om du overgiver din Hustru, løber fra din Husbond, bryder Tro og Love. Thi hvilket Gavn har Gud af saadant, om du gjør det eller ikke?“[4])

Dette var ny Lære i Kirken.

---

[1]) L. c. 20, 198 f. Man skulde lære, „daß für Gott kein Werk besser wäre, denn das andere, sonder, daß sie durch den Glauben alle gleich würden;“ 51, 436.

[2]) 37, 434.

[3]) 24, 138 «Opus bonum optime factum est veniale peccatum . . . Omne opus justi damnabile est et peccatum mortale, si judicio Dei judicetur.» Opp. Jenæ. Tom. II. fol. 325 b cfr. fol. 406 b; 407 sq.

[4]) Walch, VIII, 1222.

Kirken bliver staaende ved den Erkjendelse, at de gode Gjerninger ikke kunne virke til Syndsforladelse (Retfærdiggjørelse). Luther gaar et skjæbnesvangert Skridt videre og erklærer, at de heller ikke tjene til vor Helliggjørelse. Vor Gjerning skal i sig selv enten være intet, altsaa i og for sig betydningsløs, noget i sig Ugyldigt, og den ene ganske som den anden, efterdi kun det, Gud gjør, har Gyldighed i og for sig; eller: Selv den Retfærdiges Gjerning staar for Gud i sin allerbedste Skikkelse som Dødssynd. Dette stemmer vel overens med Udtalelser af Luther, som vi tidligere have mødt, saasom at den Troende meget vel kan være en langt større Synder end en Vantro; kun at Synden „ikke skader" den Troende; at Synden ikke kan fjerne en Christen fra Gud, om han end „tusinde, ja tusinde Gange om Dagen bedrev Hor eller slog ihjel"; og om du betragter en Christen bortseet fra Christi Retfærdighed[1]), som han er i sig selv, vilde du slet ingen Renhed se hos ham; du vilde se ham saa sort og fæl næsten som Djævelen selv."[2]) Om en væsentlig Livsretfærdighed, om Selvets og Livets egen virkelige Helligelse kan der fra dette Synspunkt aldeles ikke blive Tale, hvis man vil være consequent. Der kan ikke blive Tale om andet end Troens Retfærdighed i den Betydning, at Troen paa Christi Retfærdighed for os skjuler Livets uforanderlige Uretfærdighed i os. Dette er Frelsen. Dette har Gud villet med os og intet andet. — Luthers Lære kan ikke

[1]) Som jo kun er „eine fremde Gerechtigkeit", en tilregnet.
[2]) Walch, V, 822 ff.

forstaaes anderledes, selv om man betragter den med det velvilligste Blik, dersom det skal kunne fastholdes, at han er nogenlunde i Overensstemmelse med sine egne Grundtanker. Hans Antinomisme og hans Ignoreren af al menneskelig Vilje og alt menneskeligt Værk som noget, der har Betydning i sig selv (undtagen for saa vidt som det i sig selv er helt igjennem ondt), hænger jo paa det Dybeste sammen med, hvad vi kunde kalde hans Læres metaphysiske Udgangspunkt, at Gud og det Guddommelige i al Tilværelsen er det ene Gyldige og igrunden det ene Virksomme i Aarsagernes Række. Vi have jo endog hørt ham erklære det for den største Gudsbespottelse (quo sacrilegio nullum esse majus possit) overhoved — under nogen Omstændighed — at tillægge nogen anden end Gud fri Vilje.[1]) Med andre Ord: Luthers Lære om Livet og dets Gjerninger er det directe Udslag af hans fundamentale Determinismus. Den er det bedste Bevis paa, at han lige saa lidt realiter nogensinde har opgivet sit deterministiske Standpunkt, som han formaliter har gjort dette.[2]) — Vi bemerke forøvrigt: Den religiøse

[1]) III, 291.

[2]) III, 295 ff. Til de øvrige Beviser for, at Luther har bibeholdt sin Determinismus, føje vi endnu dette: I Fortolkningen til Galaterbrevet af 1538 skriver han (Cap. 6, 1): Idem enim quod ab initio hujus causæ credidi et docui de justificatione, de Sacramentis et de omnibus aliis doctrinæ Christianæ articulis, adhuc hodie, nisi majore certitudine (ea enim aucta est studio, usu et experientia, deinde magnis et crebris tentationibus) credo et profiteor, et quotidie Christum oro, ut in ea fide et confessione me conservet et corroboret usque ad diem adventus sui gloriosi. Amen. Opp. lat. Jena 1611. Tom. IV. fol. 150 sq.

Determinisme er alle Dage bleven Svar skyldig paa det Spørgsmaal: Hvorfor benytter Gud ikke sin absolute Magt over os til at forvandle alle til Hellige i Tiden eller til at lade os ville og gjøre kun det, som godt er? Det kan ikke være, fordi han ikke vil berøve os vor frie Vilje. Thi den have vi jo alligevel ikke ifølge Determinismen. —

Der havde været lært monistisk før Luther. Scotus Erigenas Pantheisme og den speculative Mystik have som han underkjendt alt Menneskeligt for at lade Gud alene gjælde. Men neppe havde nogen før ham gjort denne Aandsretnings Consequenser gjældende for Livet med en saadan Hensynsløshed. Og aldrig havde det lykkes nogen at vinde saadan Indgang for sin alt andet end kirkelige Betragtning. — Man fandt det saa trygt og trøsteligt at vide, at vi ere lige gode for Gud, hvordan vi end ere i os selv, naar vi blot have Troen og formedelst Troen se gode ud i Guds Øjne.

Det vilde maaske være for meget sagt, om vi vilde paastaa, at den Tid forlængst er forbi, da et eneste Menneske i Virkeligheden tænker som Luther (Misforstaaelserne af hans Lære sætte vi ud af Betragtning) om disse Ting. Men meget langt fra Sandheden turde denne Paastand ikke være. Selv de, der raabe højest paa hans Navn og Auctoritet, tænke grundforskjelligt fra ham om disse Ting. De tænke moralsk. Og Determinismen kan ikke tænke moralsk, paa samme Tid som Handlingen selvvirkelig kan være bedre end Tanken. En moralsk Livsanskuelse forudsætter nemlig nødvendigt, hvad

Luther stærkest forkaster: tri Vilje, Personlighedens egen ethiske, substantielle Godhed og dens Ydelsers virkelige Værdi i Guds Øine, hvilket alt kan og maa fastholdes uden Fortrængsel for den Sandhed, at Personligheden er frigjort af Naaden og kun kan virke og forædles ved Naadens Kraft.

Begrebet om Fornuelsen som Selvfornuelse, der nu turde være almindelig anerkjendt, lader sig saaledes ikke forene med den oprindelige Protestantisme. Det forudsætter, hvad denne forkaster: at det christelige Selv med dets moralske Ydelser har relativt selvstændig Betydning og Værd.

Et Bevis paa, at man tænker saaledes, er den nu gjældende Lære om Fortjeneste eller Løn for gode Gjerninger. Begreber, som ere ganske uforenlige med Luthers Betragtning af Gjerningerne, hvis man ikke vil drive en sophistisk Leg med Udtrykkene efter at have berøvet dem deres virkelige Indhold. „Wenn wir nur das Stück rein erhalten, daß es nicht Verdienst, sondern eitel Gnade sei, so wollen wir nicht fechten, ob man den folgenden Früchten den Namen gebe“ o: „daß mans einen Verdienst und Lohn heiße.“[1] Med andre Ord: Navnet Fortjeneste og Løn kan man gjerne faa Lov at beholde, naar man kun ikke mener, at Fortjenesten er Fortjeneste eller Lønnen Løn

Allerede Apologien indeholder Udtalelser om disse Begreber, som baade positivt og negativt kunne sig nøie

[1]) Werk. Erl. 43, 364.

til den gamle bestaaende Kirkelære om meritum: „Her tilføje vi ogsaa noget om Belønninger og Fortjeneste. Vi lære, at Belønninger ere bestemte og forjættede for de Troendes Gjerninger. Vi lære nemlig, at gode Gjerninger ere fortjenstlige (bona opera meritoria esse), ikke til Syndernes Forladelse, Naade eller Retfærdiggjørelse," hvilket (Kirken aldrig havde lært), „men til andre legemlige og aandelige Belønninger i og efter dette Liv, fordi Paulus siger (1 Cor. 3, 8): Enhver skal faa sin egen Løn efter sin egen Gjerning. Der vil altsaa være forskjellige Belønninger for forskjellige Gjerninger. Men Syndernes Forladelse vil være den samme og ens for alle"[1]), hvilket Kirken altid havde lært. „Vi indrømme ogsaa dette, at Almisser fortjene mange Velgjerninger af Gud (mereantur multa beneficia Dei), at de formilde hans Straffedomme, at de fortjene os et Værn (mereantur ut defendamur) i Syndens og Dødens Farer".[2]) Naar der ved Omtalen af de gode Gjerninger oftere siges, at de behage Gud og fortjene Løn ved den Tro, hvori de ske, da forstaa vi dette saa, at det kun er som de Troendes gode Gjerninger, altsaa virkede ved Naadens Hjælp, at de ere i Sandhed fortjenstlige. Men dette var da ogsaa Kirkelæren om meritum. Skulde det derimod betyde, at de kun behage Gud o. s. v. som Bevis paa Troen uden nogetsomhelst Betydning

[1]) Art. III: (Responsio ad argumenta adversariorum). Müller S. 120).

[2]) L. c. (Müller S. 136).

i sig selv, da bliver det Hele forvirret Tale, og man havde gjort bedre i med Luther ligefrem at sige dette. Den lutherske Bekjendelse vilde da ikke yde noget kraftigere moralsk Fundament end Luthers Privatlære.

At komme bort fra det sikre bibelske Begreb om Løn for gode Gjerninger var i Virkeligheden en Umulighed. Men derved var ogsaa (ret forstaaet) deres Fortjenestlighed given. Thi Løn og Fortjeneste ere correlate Begreber, der ikke kunne skilles ad. „Løn er det, man ved en Handling fortjener". Kun at den Naade, der sætter os istand til at fortjene noget, ikke lader sig fortjene, og at vi aldrig kunne fortjene nogen Løn ved egen Kraft. Derfor har Kirken fra sin første Tid indtil denne Dag i al sin Bekjendelse idelig gjentaget Herrens Ord: Sine me nihil potestis facere..

Den gode Gjerning har allerede sin Løn for saa vidt, at den umiddelbart bærer sin Frugt til Selvets salige Udvikling og Opbyggelse i Gud. Som Straffen er den umiddelbare Følge af Selvets onde Færd, saa er Lønnen en umiddelbar Følge af Selvets Gjerning i det Gode. Den har Lønnen i sig selv. Thi det er saligt og umiddelbart frugtbart for vort Liv i Gud at tjene ham.

Læren om Fortjeneste og Løn er ligefrem en Følge af vor Lære om Fornyelsen som Selvfornyelse. Den er et Udtryk for, at den Christnes Tilværelse er et Liv i en helliggjørende Selvvirksomhed, der altid har sin Frugt og Virkning eller „Løn og Fortjeneste" („naturligt" eller „positivt") for hans Saliggjørelse (i Ordets videste Betydning). Fastholde vi ikke dette, da synke vi tilbage

i den monistiske (pantheistiske) Vildfarelse, hvorefter den menneskelige Personlighed betragtes som et selvløst Kar for Aandens Fylde eller et selvløst Organ for Guds Aands Virksomhed. Denne Opfatning er tilsidst ikke blot immoralsk og ophæver vort sædelige Ansvar, men ogsaa irreligiøs. Den opløser Religionens Begreb, idet den fornegter vor Personlighed, hvorved et „Livssamfund" med Gud bliver en Umulighed.

Altsaa: Selvfornyelse som helliggjørende Selvvirksomhed med deraf følgende Fortjeneste og Løn er en i selve Religionens Begreb liggende Nødvendighed. Og at forarge sig over Læren om de gode Gjerningers Fortjenestlighed og at fornegte den er at fornegte Udtrykket for et constituerende Element i det Religiøse, uden hvilket Religionen ikke er Religion: Begrebet om Menneskets relative Selvstændighed i Forholdet til Gud. Men: „Befordrer ikke denne Lære Gjerningshelligheden? Just deri bestaar dens Bestemmelse, at bringe hellige Gjerninger for Dagen. Fremkalder den ikke Selvretfærdighed? Det skal den netop, virke nemlig, at vi selv vorde retfærdige. Ja vel, fra det helligede Indre fremgaaende Gjerninger forlanger Kirken, og den forstaar meget godt at bedømme dem, der blot ere noget Udvortes; ja visselig driver den paa, at vi i vor egen Person vorde retfærdige og skjelner meget nøje mellem dette og den Indbildning, at vi ved os selv vorde retfærdige." [1])

[1]) Møhler, L. c. 148.

Excurs.

Den romerſk katholſke Lære om de gode Gjerninger.

a. Opera meritoria.

„Ved gode Gjerninger forſtaar den katholſke Kirke det i Chriſto retfærdiggjorte Menneſkes hele ſedelige Gjøren og Liden eller det hellige Sindelags, den troende Kjærligheds Frugter. — Da denne Kirke hos den af Aanden i Sandhed Gjenfødte anerkjender en virkelig Renſelſe fra Synden, en virkelig helliget og Gud velbehagelig Aands- og Viljeretning, ſaa følger deraf, at den ogſaa faſtholder Muligheden og Virkeligheden af i Sandhed gode Gjerninger og dermed ogſaa deres Fortjenſtlighed. I Sammenhæng hermed bliver det ogſaa indlyſende, at den baade kan og maa fordre Opfyldelſe af den ſedelige Lov. — Det maa fremfor alt faſtholdes, at den kun tildeler de i det virkelige Livsſamfund med Chriſto udførte Gjerninger Prædicatet god, og kun taler om en Lovopfyldelſe for ſaa vidt, ſom Kraften dertil er given i Foreningen med Chriſto.“ — „Heraf ſees tillige, hvor vidt de kaldes fortjeneſtlige, ſom udførte nemlig i Jeſu Chriſti Kraft, hvorfor de hellige Fædre tillige bemerke: „Saa ſtor er Herrens Godhed mod alle Menneſker, at han betegner ſine Gaver ſom deres Fortjeneſter.“[1]) Dogmatikerne pleje ogſaa at minde om St. Auguſtins Ord: Quum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua.[2]) — I hvilken Betydning ſiges det da, at de Troende fortjene Himlen? „Der maa finde en Ligeartethed Sted mellem dem og Himlen. Dette er Meningen med det ſcholaſtiſke Udtryk, at den himmelſke Salighed gives de condigno. Da den katholſke Kirke forſvarer eine den ächten Chriſten innere, ihnen wahrhaft eigene und ihrem tiefſten Sein angewurzelte Gerechtigkeit in Chriſto, ſaa kan den heller ikke andet end lære en af ſamme ſig udviklende Salighed. Da himmelſt Sæd er ſaaet i de Retfærdige, bærer den ogſaa

[1]) Møhler l. c. 145 f.

[2]) Ex his autem liquet, utrum doctrina catholica christianam humilitatem commendet, nec ne, uti protestantes calumniantur. Perrone, Prælectiones theol. Viennæ 1846. III, 301.

Frugter for Himlen." Gjenfødelsens Naade kan ikke fortjenes. Thi „der staar over for hinanden falden Natur og Naade, Menneskeligt og Guddommeligt." Anderledes med den Gjenfødte. „I ham er allerede i Sandhed Guddommeligt og Overnaturligt og den hellige Kraft, der bærer Saligheden i Spire i sig."[1])

„Reformatorerne og efter dem alle nyere protestantiske Theologer bekylde Kirken for Antagelsen af meritum de congruo d: at man tør vente af Gud (congruum esse), at han vil tilvende f. Ex. den Hedning sin Naade, der bruger sine naturlige Kræfter saa alvorligt og godt, han kan, for saa virkelig at indføre ham i sit Rige. Dette skal være Antagelsen af en Overfortjeneste og pelagiansk. Conciliet i Trient ved intet af deslige skolastiske Distinctioner og omtaler derfor heller ikke den nævnte meritum de congruo."[2]) Om de bidhørende Distinctioner siger ogsaa Perrone: Fidem non attingunt, quum nulla edita de illis ab Ecclesia definitio fuerit, et scholæ in diversas abierint sententias"[3]) Læren om meritum de congruo er imidlertid meget udbredt blandt Theologerne og støttes især til Beretningen i Acta om Høvedsmanden Cornelius.

[1]) L. c. 147 f. Cfr. Conc. Trid. Sess. VI. c. 16 og Can. 24: si quis dixerit, justitiam acceptam non conservari, atque etiam augeri coram Deo per bona opera; sed opera ipsa fructus solum et signa esse justificationis adeptæ non autem ipsius augendæ causam. a. s. Cfr. Perrone: Ad meritum de condigno ex parte operantis duas conditiones uti essentiales requirunt. 1o ut sit viator (Joh. 9, 4; Gal. 6, 10); 2o ut sit in statu gratiæ (Joh. 15, 4). — Ex parte operis ad verum meritum exigunt 1o ut sit liberum a necessitate; 2o ut sit bonum et honestum; 3o ut sit supernaturale tum ratione entitatis, tum ratione finis; Thomas et alii requirunt præterea 4o, ut opus bonum eliciatur ex imperio charitatis, cfr. Jac. 1, 12. De objecto meriti: Certum est 1o primam gratiam actualem nullo modo sub meritum cadere, utpote prorsus gratiam; 2o gratiam sanctificantem pariter non cadere sub meritum de condigno (Ro 3, 24,: 3o hominem justum posse mereri de condigno gratiæ sanctificantis augmentum. L. c. 306 sqq.

[2]) Møhler, l. c. 86.

[3]) L. c. 301.

Ogsaa udenfor Naadestanden, mener man, er der stor moralsk Forskjel, og Gud vil visselig ikke skjære alle over én Kam. Han vil ikke behandle Hedningen Cornelius paa samme Maade som Hedningen Pilatus eller som St. Augustin siger: Minus Fabricius quam Catilina punietur. — Med Hensyn til, hvad det naturlige Menneske kan præstere, „beskyldte de tydske Reformatorer den Tids Theologi for at have lært, at Mennesket af egne Kræfter formaar at elske Gud over alt. Den, der har om end kun det mest overfladiske Kjendskab til den middelalderlige Theologi, maa forbauses, naar han hører dette . . . om der end vistnok gaves nogle obscure Hoveder uden Anseelse, der lærte noget Ligneude.“ [1])

Leibnitz erklærer angaaende den romerske Lære de merito: «Puto, verbis rite explicatis, nullam reprehendi causam superfore.» [2]) Og Ordenes „rette Forklaring“ er denne: Der gives foruden Syndsforladelsen (protestantisk Retfærdiggjørelsen), som sker udenfor os, i Guds Hjerte, og som en Følge af denne en virkelig og væsentlig Helligelse i os, i vort Hjerte og vort Liv. Frigjorte og helligede ved Naaden — og ikke blot som Automater — kunne vi selv med den os skjænkede Kraft gjøre virkelig gode Gjerninger, der som saadanne have Værd i Guds Øjne. Et Udtryk herfor er det, som i Kirkens og Bibelens Sprog kaldes Fortjeneste og Løn. Naar den stille Reformation har gjenoptaget Begrebet om den væsentlige og virkelige Helliggjørelse, men intet vil høre om Fortjeneste og Løn, da er dette en Inconsequens, «verbis rite explicatis.» Men vi lægge til med Kirken og Leibnitz: «Nemo nisi in Domino gloriari debet, cum quo omnia possumus, et cujus potens est virtus in infirmis.» [3])

b. Opera supererogatoria sive de meliori.

Indenfor Læren om de gode Gjerninger er der vel neppe noget Punkt, der er bleven saa mistydet som dette.

[1]) Møhler, l. c. 86 f.
[2]) Syst. theol. 51.
[3]) L. c. 57.

Man har fremstillet Sagen, som om Meningen skulde være den, at en Christen kan præstere det absolut Fuldkomne i Lovens Opfyldelse og saa endnu noget til. Men dette er ikke Meningen. En „viator" er som saadan ikke fuldkommen, τέλειος; det er kun den, som er ved Maalet (τέλος), altsaa «comprehensor». Dette er almindelig Lære.

Heller ikke Læren om opera supererogatoria er kirkelig defineret og for saa vidt ikke «de fide», maa derfor heller ikke bedømmes under en saadan Forudsætning. Den officielle Bekjendelse yder kun practiske Tilknytningspunkter.[1])

Denne Lære hviler paa Distinctionen mellem „Bud" og „Raad", præcepta og consilia. Et er, mener man, hvad Gud kræver af enhver Christen under Saligheds Forlis. Et andet er, hvad Kjærligheden i Frihed paatager sig. Den negter sig mangt, som er tilladt, og den gjør mangt, som strengt taget ikke fordres til Saligheds, fordi den gjerne vil leve saa fuldkomment og udelukkende for Gud som muligt. Det er godt at gjøre, hvad der er befalet; det er bedre at gjøre mer (consilium de meliori), om vi end ikke forbømmes ved at undlade det. Denne Distinction findes ganske tydeligt allerede i den ældste Christendom, saaledes hos Hermas.[2]) Ligesaa hos Origenes, som til Ro. III siger: Donec quis hoc facit tantum, quod debet, i. e. ea, quæ præcepta sunt, inutilis servus est, Luc 17, 10. Sin

[1]) Saaledes med Hensyn til Nydelsen af Kjød. Concilium Toletanum (Aar 447) anathematiserer (Can. 17), deres Lære, som erklære det for Synd at spise Kjød (carnes avium seu pecudum execrandas esse), men anbefaler Afholdenhed i asketisk Øjemed: pro castigatione hominum. Ligesaa Decreta Concilii Florentini som erklærer: nullam cibi naturam condemnandam esse, quamvis pro salute corporis pro virtutis exercitio, pro regulari et ecclesiastica disciplina possint et debeant multa non negata dimitti, quia, juxta Apostolum, omnia licent, sed non omnia expediunt.

Tridentinum benytter med Hensyn til Ægteskab eller Coelibat den samme Distinction mellem, hvad der er bene et melius et beatius. Sess. 24. Can. 9. 10. Kirken fordømmer deres Lære, som mene, at asketiske Løfter i nogen Retning ere perfectionis impeditiva. cfr. Constitut. «Coelestis Pater» etc. 20 Nov. 1687 de propositt. Michaelis de Molinos.

[2]) Pastor, Similit. V, 3

autem addas aliquid præceptis tunc dicetur ad te: «Euge serve bone et fidelis,» Mt. 25, 21. Quid autem sit, quod addatur et supra debitum fiat, Apostolus dicit, 1 Cor. 7, 8 sq: «De virginibus præceptum Domini non habeo, consilium autem do etc. Hoc opus super præceptum est. Her troede man altsaa at have sikker Grund for Distinctionens Biblicitet. Raadet blev videre udviklet til at omfatte navnlig Kydskhed, Armod og Lydighed, cfr. Mt. 19, 11 f.; V. 21; Lc. 14, 26 f. Endvidere: Mt. 5, 29. 35. 39. 42 etc. — St. Augustinus: Usque adeo acceptarunt præceptum, ut non recusarunt consilium: ut plus placerent, plus se ornaverunt.[1]) Si fiunt ista (consilia), laudantur; nisi fiant illa (pracepta), damnantur.[2]) Hieronymus: Ubi consilium, ibi offerentis arbitrium, ubi præceptum datur, ibi necessitas est servientis.[3]) Raadet betegnedes som consilium evangelicum, fordi det netop er den nye Pagts evangeliske Aand, Frihedens Aand, og ikke den gamle Pagts Trældomsaand, som i Sandhed kan præstere saadanne Ydelser. Herom skriver St. Thomas: Præceptum importat necessitatem, consilium in optione ponitur ejus, cui datur et ideo convenienter in nova lege, quæ est lex libertatis, supra præcepta addita sunt consilia, non autem in vetere lege, quæ erat lex servitutis. Oportet igitur, quod præcepta novæ legis intelligantur esse data de his, quæ sunt necessaria ad consequendum finem æternæ beatitudinis. Consilia vero oportet esse de illis, per quæ melius et expeditius potest homo consequi prædictum finem.[4]) — Distinctionen mellem Bud og Raad har saaledes den ærværdigste kirkelige Fortid og blev almindelig udbredt blandt Theologerne. Se navnlig ogsaa Bellarmins Redegjørelse.[5])

Møhler har paa en smuk Maade tolket Aanden i denne Lære: „Det er Kjærlighedens Art, som staar langt,

[1]) Serm. 18.
[2]) De virginitate c. 30.
[3]) Epist. ad Eustochium de virginitate.
[4]) Summa II, 1. Qu. 108.
[5]) De Controversiis. Mediol. 1721. Tom. II. p. 326 f.

ja uendeligt højere end den blotte Lov, at den aldrig tilfredsstiller sig selv i sine Ytringer og altid bliver mere opfindsom, saa at Troende af denne Art ikke sjelden forekomme Mennesker paa et lavere Trin som Sværmere, Aandssyge og overspændte Hoveder. Kun paa denne Maade kan man tilfredsstillende forklare hin merkværdige Forestilling, der dog visselig ligesom alt, hvad der i Menneskeverdenen gjennem Aarhundreder alvorligt har beskjæftiget Gemytterne, kan opvise en dybere liggende Grund for sig — den Forestilling, at der kan gives Gjerninger, som ere mere end tilfredsstillende," men en Forestilling, som vistnok „naturligvis ikke er symbolsk."[1])

Læren er altsaa den, at der gives et Felt af det Tilraadelige (men ikke Befalede), som man kan undlade uden Synd, men som man gjør bedre (melius) i at efterkomme. Den Indvending, at vi ikke kunne yde en mer end fuldkommen Lovopfyldelse, efterdi vi ikke engang kunne yde den fuldkomne, rammer ikke efter de Romerskes Mening. Thi Læren er ikke den, at vi ved at følge Raadet yde mer end det Fuldkomne, men kun, at vi yde mer, end Gud kræver af enhver Christen under Salighedens Forlis. Dertil svares der fra den anden Side: Men Gud kræver just af enhver Christen, at han i hvert Tilfælde skal udfinde det Bedste, som er at gjøre, og handle derefter. Og naar han gjør dette, da gjør han kun sin Skyldighed, men ikke mere. Gjør han derimod ikke det Bedste, han ved, saa gjør han Synd. Det hele moralske Felt er altsaa begrændset af ubetinget Pligt og ubetinget Synd.

Her er det nu ejendommeligt, at de, der hævde denne moralske Rigorisme over for de Romerske, gjerne ere de samme, som over for de Romerskes Gjerningskrav hævde vore Gjerningers Mangel paa Værd og Betydning i og for sig og vor Frelses fulde Uafhængighed af dem og overhoved af alt andet, end at vi ere skjulte bagom Christi Gjernings Fuldkommenhed. Skulde denne Omstændighed maaske tjene til at forklare, at man har vovet at opstille et saa rigoristisk moralsk Ideal? Den Omstændighed, at det jo alligevel antages, at det ingen practiske Følger har,

[1]) L. c. 159 f.

om hin strenge moralske Fordring ikke opfyldes af den ved Troen Retfærdiggjorte? Vi vide det ikke. Men vi vide, at misvisende Forudsætninger altid pleje at medføre misvisende Consequenser; og naar disse ikke drages med klar Bevidsthed, saa gjøre de sig selv. Anderledes de Romerske, som tro, at der er fuldt Alvor i Herrens Ord, at om vi elske ham, da maa vi „holde hans Bud", at dette virkelig er Salighedsvilkaar, selv om det ikke er Salighedsaarsag. De vove ikke at opstille et moralsk Ideal, som de tilsidst finde umuligt at gjennemføre. Ja, vi mene os endog, Sandheden tro, nødte til at tilstaa, at vi Protestanter i dette Stykke selv hver Dag practisere og leve paa Princippet om Forskjellen mellem det Bedste, som kunde gjøres, og det mindre Gode, som er gyldigt og forsvarligt. Man ejer en Kunstgjenstand af stor Værdi. Man indrømmer maaske, at dens Beløb kunde være bedre anvendt i et velgjørende Øjemed, men finder det dog forsvarligt at beholde den, og ingen klandrer en derfor. Man tillader sig Nydelser, en vis Grad af Comfort og finder det forsvarligt, paa samme Tid som man indrømmer, at det vilde være fuldkommere at savne dette for at bringe Offere til de Fattige eller det Almenes Bedste. Det skal være Pligt i ethvert Tilfælde at forvisse sig om, hvad der er det ubetinget Bedste og handle derefter. Hvem tør paatage sig dette? Det vil tilsidst gaa som med Buridans Æsel, der døde af Sult mellem Halmknipperne, og Erfaring viser med Sikkerhed, at Scrupulanter, som levede paa dette Princip, endte i Vanvid. De moralske Hensyn, som kunde tages, viste sig tilsidst uendelige, og de magtede dem ikke. Disse Scrupulanter bleve Martyrer for en unaturlig Ethik. Saadanne ere Følgerne af dette unaturlige Princip om det ubetingede Alternativ „Pligt eller Synd" til den ene Side. — Til den anden Side er Følgen den, at man, træt af de frugtesløse Anstrengelser for altid at finde og iverksætte „det Bedste", henfalder til moralsk Slaphed. Det er demoraliserende bestandig at gaa under Indtrykket af, at der maaske gives noget Bedre, som man kunde og igrunden er forpligtet til at gjøre. Men fremfor alt gjøre de Romerske gjældende, at deres Princip har sin faste Grund i de anførte Bibelord af Herren selv og af hans Apostel.

Vi kunde være tilbøielige til at antage, at der ogsaa her er mer Strid om Ord og Former end om Realiteter. Man forkaster den formelle Distinction mellem Bud og Raad, hvorpaa hele Læren om opera supererogatoria eller de meliori beror — og man handler efter Principet om en Christens „evangeliske Frihed", og Resultatet turde i det allerfleste overveiende Antal Tilfælde — i Hverdagslivets jævne Christendom — blive det samme. Men ved at fordømme sine Modstanderes Princip kommer man da til at fordømme sin egen Handlemaade. — Der gives dog ogsaa Protestanter, som mer eller mindre klart have udtalt sin Tilslutning til disse Principer. Saaledes De Wette, naar han skjelner mellem „das Gebiet der Pflicht" og „das Feld der freien Liebe", mellem „die nothwendigen, unerläßlichen Pflichten der Gerechtigkeit" og „die Anforderungen der freien Liebe des Wohlwollens, der Wohlthätigkeit" o. s. v.[1] Cfr. ogsaa Leibnitz.[2]

c. Opera satisfactoria.

Disses Betydning som Moment i Bodens Sacrament have vi omtalt før.[3] Her tilføie vi, idet vi indskrænke os til hvad der er symbolsk bestemt Kirkelære, følgende om Satisfactioner i Almindelighed:

Begrebet omfatter ikke blot Satisfactioner, fyldestgjørende Gjerninger, saasom „Faste, Almisse, Bønner og andre aandelige Øvelser"[4] men ogsaa Satispassioner, fyldestgjørende Lidelser.[5]

Satisfactionerne kunne være umiddelbart paalagte af Gud (Trængsler) eller af Kirken (gjennem Skriftefaderen) eller frit overtagne.[6])

---

1) Vorlesungen über die Sittenlehre. II. 1 S. [illegible]. Berlin 1824.
2) „Et Raad er det at vælge en [illegible] Handling [illegible]" [illegible]
3) § 44, 2.
4) Conc. Trid. Sess. VI. Cap. 14.
5) L. c. XIV. Cap. 9.
6) L. c. 8. 9.

Satisfactionerne tjene ikke til Syndsforladelse: De afbøde ikke Skylden og den evige Straf;[1]) de gjælde først post culpam condonatam.[2])

Men de tjene til at bøde for de timelige Straffe, som til en vis Grad altid følge med Synden og ingenlunde altid eftergives med Skylden.[3])

Overhoved: Ikke under Syndsforladelsens (protestantisk talt: Retfærdiggjørelsens,, men under Helliggjørelsens Økonomi henhøre Satisfactionerne: Den guddommelige Mildhed værner os ved dem mod at agte Synden ringe og saaledes at falde i ny større Synd; de gjøre os mere aarvaagne og forsigtige, afholde os fra Synd; de helbrede fra Syndens Levninger; modvirke onde Vaner ved modsatte Dydsøvelser; de gjøre os ligedannede med Christo i Lidelse.[4])

Betingelsen for den satisfactoriske Virkning: Satisfactionerne kunne kun udføres af retfærdiggjorte og gjenfødte Mennesker.[5]) De virke ikke ved sig selv, men ved Jesum Christum og hans Fortjeneste[6]), kun i Troes- og Livssamfund med ham blive de Gud velbehage-

---

[1]) . . . non pro poena æterna, quæ una cum culpa remittitur. L. c. VI. Cap. 14.

[2]) Propositiones M. Baii damnatæ. Prop. 77.

[3]) . . . pro poena temporali. quæ, ut sacræ litteræ docent non tota semper dimittitur. Conc. Trid. L. c. Satisfactionerne gjælde altid quoad poenam temporalem. L. c. XIV. Can. 13. ad expiandum poenam temporalem restantem post culpam condonatam. Propp. M. Baii damnat. Prop. 77. Sancta synodus declarat, falsum omnino esse, et a verbo Dei alienum, culpam a Domino nunquam remitti, quin universa etiam poena condonetur. Conc. Trid. Sess. XIV. Cap. 8.

[4]) Divinam clementiam decet, ne ita nobis absque ulla satisfactione peccata dimittantur. ut. occasione accepta. peccata leviora putantes, in graviora labamur. Procul dubio enim magnopere a peccato revocant. et quasi fræno quodam coercent hæ satisfactiones poenæ; medentur quoque peccatorum reliquiis. et vitiosos habitus contrariis virtutum actionibus tollunt; Christo Jesu. qui pro paccatis nostris satisfecit, conformes efficimur. L. c.

[5]) Justificati. Propp. Baii condemn. Pr. 77.

[6]) . . . ex quo omnis nostra sufficientia est. Conc. Trid. XIV. Can. 8. Per Christi merita satisfieri. L. c. Can. 13.

lige[1]); de ere „Omvendelsens værdige Frugter, der have sin Kraft af ham;“[2]) „af ham bringes de Faderen, og ved ham modtages de af Faderen;“[3]) „uden Tro og Kjærlighed kunne de paa ingen Maade være Gud velbehagelige.“[4]) Det er heller ikke Lidelsen i og for sig, som er satisfactorisk, men den taalmodigt baarne[5]) Lidelse, der er forenet med Sjelens Smerte over Synden.[6])

Ingensinde — heder det i den romerske Bekjendelse — har nogen Katholik tænkt, at denne Lære i mindste Maade skulde forringe eller forduntle Betydningen af Christi Fyldestgjørelse, som er Grundlaget for al menneskelig Satisfaction.[7])

Med vore opera satisfactoria kunne vi gavne ikke blot os selv, men ogsaa andre. Thi vi tro de Helliges Samfund. I Christo ere vi ét Legeme, og det ene Lems Virksomhed er til Gavn for de andre og overhoved for Samfundet. Vi kunne „bære hverandres Byrde“, vi kunne bede for hverandre.[8])

Skriftbevis: Adam fik Forladelse for sin Synd, Visd. 10, 2, men led dog Døden. Andre Exempler paa saadanne, som paa en Gang fik Forladelse og dog maatte lide timeligt for sin Synd, ere Moses og Aron, Num.

---

[1]) Neque vero ita nostra est satisfactio hæc, ut non sit per Christum Jesum . . . in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus. L. c.

[2]) . . . facientes fructus dignos ponitentiæ, qui ex illo vim habent. L. c.

[3]) Ab illo offeruntur Patri, et per illum acceptantur a Patre L. c.

[4]) Cat. Rom. P. II. Cap. V. Qu. 58.

[5]) Patienter tolerata. L. c. 9.

[6]) Cum vero animi dolore. L. c. 8.

[7]) Nemo unquam Catholicus sensit, ex hujus modi nostris satisfactionibus, vim meriti et satisfactionis Domini nostri Jesu Christi vel obscurari vel aliqua parte imminui. L. c.

[8]) Qui divina gratia proditi sunt, alterius nomine possunt, quod Deo debetur, persolvere. Qua re fit, ut quodam pacto «alter alterius onera portare» videatur. Nec vero de hoc cuiquam fidelium dubitandi locus relictus est, qui in apostolorum symbolo, sanctorum communionem confitemur . . . communia inter nos satisfactionis officia existimari debent. Cat. Rom. P. II. Cap. V. Qu. 61.

20, 12; Deut. 32, 49 f.; Israel i Ørkenen, Ex. 32, 14. 15; Num. 14, 20—24; David, 2 Sam. 24, 10 ff.; 12, 13 f.; 1 Cor. 11, 30 ff. Den timelige Døds Forbliven over Slægten trods Forsoning og Forløsning er et mægtigt Bevis for det Princip, at den timelige Straf skal lides for Synden, uagtet den tilgives for Christi Skyld. Se desuden Ordspr. 16, 6; Joel 2, 12. 14. 15; Jon. 3, 10; Lc. 3, 7. 8. — Jer. 18, 7; 2 Paralip. 7, 13 f.; Dan. 4, 27 (cfr. Vulg. V. 24: Quam ob rem, rex, consilium meum placeat tibi, et peccata tua eleemosynis redime, et iniquitates tuas misericordiis pauperum: forsitan ignoscet delictis tuis); Eccles. 3, 33: Ignem ardentem exstinguit aqua, et eleemosyna resistit peccatis; 1 Ptr. 4, 8; Lc. 11, 41. — Vi have paa sit Sted (§ 37, 1) gjort opmerksom paa flere Udtryk for Samfundets Solidaritetsforhold, hvorefter den ene til en vis Grad kan indestaa for den anden. Her hører alt det hjemme, som kan udrettes ved Forbøn. Denne forudsætter jo, at Gud vil gjøre noget (som han ellers ikke vilde gjøre) for et Menneske, ikke for dettes egen, men for en andens (ɔ: hans Forbøns) Skyld; at den ene kan indtræde impetratorisk for en anden forudsætter, at han til en vis Grad kan indtræde vicarisk for ham hos Gud. Bevidstheden om en saadan Mulighed bevæger Moses til at gaa op paa Bjerget og bede for det brødefulde Folk: „Maaske kunde jeg gjøre Forligelse for eders Synd." Ex. 32, 30; cfr 32, 10—14. Men som der kan bedes til Fordel for andre, saa kan der ogsaa lides til Fordel for andre. Sagen er den samme; kun Formen skifter: „Nu glæder jeg mig i min Lidelse for eder og udfylder i mit Kjød det, som fattes i Christi Trængsler, for hans Legeme, som er Kirken." Col. 1, 24. Hidhen høre ogsaa de mange Steder, hvor der tales om Guds Sindelag mod, og hvad han vil gjøre for den Enkelte eller for sit Folk „for Fædrenes Skyld", for sin Tjener Abrahams, Isaks, Jacobs, Davids Skyld o. s. v. Det er navnlig Afvendelsen af timelige Straffedomme, hvorom der tales. Cfr. Ro. 11, 28; Gn. 26, 24; 1 Kgb. 11, 13; 32, 34; 2 Kgb. 8, 19; 19, 34; 20, 6; Jes. 37, 35; Ps. 132, 10; Jes. 45, 4; St. t. Dan. 3, 35. Hid-

hen hører i Almindelighed talt det merkelige Udsagn af Gud „om alle sine Bud", at han vil „gjøre Miskundhed mod tusinde Led mod dem, som elske ham og holde hans Bud," Ex. 20, 5 ɔ: han vil velsigne Efterkommerne for deres Fædres Fromheds Skyld.

Der gives Protestanter, som have fundet meget Fortræffeligt i Læren om opera satisfactoria. Saaledes Leibnitz.[1]) — Medførte den christelige Satisfactionslære, at al timelig Straf skal anses som ophævet i Kraft af Christi Forsoning, da vilde Borgersamfundets Straffebestemmelser for Forbrydelser hvile paa en Moral, der ikke var christelig.

3.

Som Selvvirksomhed, Selvfornyelse er Helliggjørelsen betegnet Phil. 2, 12. 13; 1 Joh. 5, 18; Jac. 1, 27; 2 Cor. 7, 1; 1 Joh. 3, 3; 2 Ptr. 1, 10; 1 Tim. 5, 22; Hbr. 3, 14; 1 Cor. 10, 12; Col. 1, 23; Apoc. 3, 10. Cfr. ogsaa Udtrykket „Guds Medarbejdere" 1 Cor. 3, 9.

Lovens Opfyldelse i Kjærlighed: Ro. 13, 10; Mt. 22, 37; cfr. 1 Joh. 5, 1; cfr. Joh. 3, 6. 9; Ro. 6, 2. 11; 1 Ptr. 2, 24. — Lovens tredobbelte Brug: 1 Tim. 1, 9; Ro. 3, 20; 7, 7; Jerem. 31, 33; Ro. 3, 31. — Tro og Kjærlighed: Jac. 2, 18; Gal. 5, 6; Ro. 13, 10; 1 Tim. 1, 5; Mt. 22, 27 f. I Kjærligheden er Kraften given til at „holde Guds Bud" 1 Joh. 5, 3;

[1]) Pharmaca sunt leges, quas imponit sacerdos poenitenti, tum ut sentiat præteritum malum, tum ut vitet futurum, eaque satisfactionis nomine designantur, quia grata Deo hæc obedientia est sese castigantis, et poenam temporalem mitigat vel tollit, quæ alioqui a Deo expectanda erat. Totum autem hoc institutum divina sapientia dignum esse negari non potest, et si quid aliud, hoc certe in Christiana religione præclarum et laudabile est. Syst. theol. 161.

Joh. 14, 15. 21; „holde Jesu Ord", Joh. 14, 32. Den Gjenfødte „bevarer Guds Bud", 1 Cor. 7, 19. — Kjærlighedens gode Gjerninger: 1 Cor. 16, 14; 1 Thes. 1, 3; Hbr. 10, 24; Eph. 2, 10; Mt. 5, 16; Col. 1, 10; 1 Cor. 15, 58; cfr. 2 Tim. 3, 17; 2 Thes. 2, 17; Tit. 2, 14.

Om den nye Lydighed: 1 Ptr. 1, 22; Ro. 6, 16. 17; 16, 19; 2 Cor. 2, 9; 7, 15; 10, 5. 6; Hbr. 5, 8. 9; 11, 8; 1 Ptr. 1, 2. — Offer: Pſ. 4, 6; 51, 19; 141, 2; Hoſ. 14, 3; Ro. 12, 1; Phil. 1, 18. Hbr. 13, 16; 1 Ptr. 2, 5. Luc. 14, 33; Korſet: Mt. 16, 24.

Om Kjærlighedslivet i Forhold til os ſelv og vor Næſte: Lev. 19, 18; Mt. 22, 39; Eph. 5, 28. 29; Phil. 2, 12; 1 Joh. 4, 11. 12. 20. 21; Ordſpr. 14, 31; 19, 17; Mt. 25, 40; Jac. 1, 27; Mt. 10, 40–42; Mr. 9, 41; Hbr. 6, 10.

Som viatores ere vi altid ufuldkomne: 1 Joh. 1, 8; Phil. 3, 12.

Løn: Mt. 5, 22; Lc. 6, 23. 35; Mt. 5, 46; 6, 1. 2; 10, 41. 42; Mr. 9, 41; Mt. 20, 8; Lc. 10, 7; 1 Tim. 5, 18; Joh. 4, 36; 1 Cor. 3, 8. 14; 9, 17. 18.

Dom efter Gjerninger: Mt. 25, 34—46; Joh. 5, 29; Ro. 2, 6. 7; Pſ. 62, 13; Job 34, 11; Jer. 17, 10; 32, 19; Mt. 16, 27; 1 Cor. 3, 8; 2 Cor. 5, 10; Apoc. 2, 23.

Capitel III.

Livssamfundet med Gud i Fuldendelsen.

§ 54.

Herliggjørelsens Væsen.

Hele det jordiske Christenliv er et Liv for et bestemt Maal, som ikke fuldeligen naaes i den jordisk timelige Tilværelse. Guds Trofasthed borger for, at dette Maal vil blive naaet i en himmelsk, evig Tilværelse.

Troen er en ufuldkommen Tilværelsesform, der peger ud over sig selv i Beskuelsen, Guds Beskuelse. I Haabet eje vi endnu kun en ufuldkommen Lykke. Men, nedlagt i vore Hjerter af Gud, bærer det i sig Forjættelsen om den fuldkomne Besiddelse.

Maalet for denne Tro og dette Haab kan kun være den fuldkomne Realisation af Christendommen selv: Livssamfundet med Gud formedelst Jesum Christum i Fuldendelsen.

Dette Samfunds Livsnerve have vi erkjendt i Kjærligheden, det „fuldkomne Baand".

Naar Kjærligheden, som er Tilværelsens herligste Kategori — efterdi Gud er Kjærlighed — er bleven realiseret efter sin Ide, da er Individet objectivt herlig-

gjort. Den subjective Følge heraf vil være Tilfredsstillelsen af vort Livs Trang: Salighed.

1.

Idet Fornyelsen stadigt skrider fremad, kommer den Gjenfødte efterhaanden sit Maal nærmere. Aanden arbejder stadigt, for at det nye Liv i hans Hjerte fra dette Midtpunkt kan gjennemtrænge hele hans Væsen, tage alle hans Evner og Kræfter i Brug, hellige og forklare hele hans indre Menneske, hele hans ydre Færd. Det Liv, som saaledes rører sig i ham, er det samme, som evindelig skal vedvare, det „evige Liv". Derfor heder det om den Christne, at han allerede her „har det evige Liv". Han har i en vis Forstand ogsaa Herligheden, nemlig i dens virksomme Begyndelse. Den Christnes Liv er ikke sparet for Smerte, ja Korset er just hans Merke. Men i dette Liv, som for Verden synes at være et lidet glædeligt Liv, er der en indre Højhed og Herlighed, som Verden ikke kjender, men som ikke derfor er mindre sand og virkelig.

Vi mindes her om Fængselsscenen i Göthes Faust. Den ulykkelige Margrethe er i Fængsel. Faust er kommen for at befri hende. Men det haster med Flugten. Før Morgen maa den være skeet, og Morgenen er nær. Men Margrethe er saa lykkelig ved sin Elskedes Nærværelse, at hun ikke formaar at tænke paa at paaskynde sin Flugt.

„Det er ham! Det er ham! Hvor er nu Smertens Ild?
Hvor er nu Frygt for Fængsel, for Lænker?

Det er dig! Paa Redning du tænker?
Jeg er alt reddet.“ [1])

Den Elskedes Nærværelse er allerede Redning for den Ulykkelige. Saaledes ogsaa med Guds Kirke paa Jorden. Paa mange Maader maa det føles, at dens Liv her er et Fængselsliv med Baand og Lænker. Men den levende Frelsers Nærværelse gjennem Naadens Midler i sin Kirke er for dens Lemmer allerede i sig selv Begyndelsen til deres Befrielse. Og hermed forholder det sig ikke blot som for den fangne Margrethe. For hende er Bevidstheden om fuldbyrdet Redning i den elskede Befriers Nærværelse kun en subjectiv Følelse, der er en Frugt af hendes elskende Hjertes Glæde. Men for Guds Kirke er Bevidstheden om Redning i den levende Frelsers Nærværelse i dens Midte grundet paa den fulde objective Virkelighed: Hvor han er, der falde Livets Lænker af, og Fængslets Døre aabnes.

Men det kan dog ikke siges, at Fuldendelsens Maal naaes i dette Liv. Det hører til Herlighedens Væsen, at den træder frem i beskuelig Aabenbarelse. Maa derfor det christne Livs Herlighed her endnu væsentlig kun betegnes som en indre Herlighed, da er allerede hermed sagt, at den Christnes Herlighed i dette Liv er ufuldkommen. Men den er ufuldkommen ogsaa i en anden Betydning. Saalænge dette jordisk-timelige Liv varer, vil Hjertet ikke opnaa at blive ganske frit for Synden og dens Følger; og Legemet, som ogsaa er bestemt til fuld

[1]) Faust ved Gjertsen S. 198.

Frigjørelse fra Synden og Delagtighed i den guddommelige Herlighed, er underkastet Lidelser til det Sidste. I dette Liv bliver Herligheden endnu væsentlig Gjenstand for det christelige Haab. Det forholder sig altsaa ingenlunde saa, at det christelige Liv, under Følelsen af Forløsningens virkelige Fuldbyrdelse allerede her, væsentlig kun er rettet paa Nuet og det Dennesidige, der kan sees med disse vore Øjne og gribes med Hænder. Denne Nedsænkelse i det Dennesidige er tvertimod netop characteristisk for det hedenske Sind, hvorfor „Verdsligheden" ifølge bibelsk Sprogbrug er det christelige modsat. Saa med det gamle Hedenskab og saa med det nye. Den „verdslige" Bevidsthed ser alene i det Dennesidige „Menneskets sande Arbejdsmark" og „Indbegrebet af alle Maal for sin Stræben." [1])

„Man danser, snakker, drikker og gjør Kur,
Nu sig mig saa et Sted, som bedre duer." [2])

Denne hedenske Verdslighed, som lidet eller intet venter af det Kommende og derfor staar væsentlig haabløs overfor dette, kommer i Göthes Skildring frem som et Træk af det Dæmoniske. — Det er væsentligt for det christelige Liv at være et Liv for det Hinsidige, væsentligt for det christelige Sind at være rettet mod det Kommende. Vistnok er det ikke Sandhed, naar Christendommens Modstandere beskylde dens Bekjendere for at „forkaste alt Jordisk, alle materielle Livsinterresser." [3]) Netop Christen-

[1]) Strauß, Der alte und neue Glaube. S. 75.
[2]) Faust. S. 176.
[3]) Strauß, l. c. 74.

dommen helliger alt dette. Men det er dog Sandhed, naar det heder, at den verdslige og den christelige Livsanskuelse ere hinanden „ligefrem modsatte",[1]) fordi Grundretningen i begge Tilfælde er saa forskjellig, som den maa være mellem dem, der have sit Borgerskab i Himlene, og dem, der have sit paa Jorden.

Den Herliggjørelse, som er Gjenstand for det christelige Haab, betegner ikke blot, negativt, Befrielsen fra alle dette Livs Onder, Synder og Lidelser, aandelige og legemlige, men ogsaa positivt Delagtiggjørelsen i selve den guddommelige Herlighed, Guds egen Herlighed, i den Grad, som er opnaaelig for den skabte Personlighed. Er Maalet Realisationen af Christendommen efter dens Ide, da maa Maalet blive at betegne paa denne Maade. Thi Christendommen i dens Væsen have vi erkjendt som et realt Livssamfund med Gud, hvis potentielle, begyndende Herlighed netop har sin Forklaring i den Christnes „Delagtighed i den guddommelige Natur". (Cfr. § 51 Læren om unio mystica). Maalet maa som saadant i Fuldkommenhed indeholde, hvad der potentielt er anlagt i Begyndelsen. — I Evigheden vil den Christnes „Forvandling" efter Guds Billede „fra Herlighed til Herlighed" (2 Cor. 3, 18), som her var begyndt, naa sit Maal, idet han faar al den Del i Guds Herlighed (δόξα θεοῦ), som paa den ene Side er forenlig med hans Væsen som skabt Aand, og som paa den anden Side svarer til hans personlige og individuelle Modtagelsesevne. Saaledes

[1]) Strauß, l. c. 75.

delagtig i den guddommelige Natur opnaar han da ogsaa al den Lighed med Gud, der allerede ved Skabelsen blev sat som Maalet for Menneskeaandens Udvikling. (§§ 13. 14).

Men som alt Livssamfund med Gud i dette Liv er nødvendig betinget af en begyndende Guds-Erkjendelse, saa kan det fuldkomne Livssamfund med Gud kun tænkes under Formidling af en fuldkommen Gudserkjendelse, eller hvad Kirkesproget kalder visio Dei beatifica, Guds saliggjørende Beskuelse: clara divinæ essentiæ, ut in se est, notitia. Saalænge Mennesket endnu væsentligt vandrer i Tro og ikke i Beskuelse, saalænge Herligheden endnu kun fremstiller sig i et mer eller mindre uklart Billede, saa længe vil ogsaa den fulde Lighed med Gud være uopnaaelig. Men da, naar Gud aabenbarer sig i sit Væsens Fylde, saa vidt som dette er tilgjængeligt for den skabte Menneskeaand, naar han skal sees, ikke som Spejlets Billede, men „Ansigt til Ansigt," og „som han er", da vil Betingelserne være tilstede for Beskuerens „Forvandling" til den Lighed med Gud, der svarer til hans Væsens Anlæg.

Vi betegne Aandens nye Erkjendelsesvirksomhed som en umiddelbar Skuen: Intuition, hvormed vi ville have udtrykt, at denne Virksomhed naar sit Maal uden at behøve at gaa de mange og lange Veje om Omveje, uden den møjsommelige og ofte frugtesløse Granskning, som her hindrer og besværer vor Tænkning. — Saaledes skuer Aanden erkjendende og beundrende ind i Guds uendelige Herlighedsvæsen. Den bliver aldrig træt af

denne Skuen. Thi den er sterk. Den bliver aldrig „færdig". Thi Guds Væsens Dyb er uendeligt. Denne Virksomhed maa tænkes lige fjern baade fra trættende Ensformighed paa den ene Side og fra adspredende Mangfoldighed paa den anden Side. Der vil være Enhed i Aandens Virksomhed. Men Enhed er ikke Ensformighed. Tvertimod. Vor Aand tilfredsstilles først ved Enheden. Men vel tilsteder Enheden Forskjel, Afvexling. Gud er en. Men hans ene Væsen ejer en uendelig Rigdom af Aabenbaringsformer. Det rene Sollys er sammensat af Regnbuens forskjellige Farver, af hvilke den ene ikke er mindre klar og ren end den anden. — Men Aandens Virksomhed for at erkjende Gud i hans Væsens uendelige Rigdom af Aabenbaringsformer maa heller ikke betragtes som en fremadskridende Proces s uden Ende eller som en Udvikling uden Maal. Det er med Rette bleven bemerket af Kirkens ældre Lærere — saaledes af St. Thomas — at en Fremgang i det Uendelige (progressus in infinitum) er lige saa utænkelig som en Tilbagegang i det Uendelige (regressus i infinitum). Kun at man ikke fatter Begrebet om den definitive Opnaaelse af Fuldkommenhedens Maal saa, at det udelukker Virksomhedens Begreb. Ikke for uvirksom Hvile, men for evig Virksomhed er vor Aand bestemt. Gud, i hvis Billede vi ere skabte, er ikke blot den evigt Fuldkomne, men ogsaa den evigt Virksomme. „Ikke efter Hvile længes jeg, men efter Stilhed", har Richard Rothe sat under sit Portrait. I Evigheden vil Virksomheden ikke ophøre; men den vil have Harmoniens Enhed, Stilhed og Fred. — Forøvrigt ville

vi endnu bemerke, hvad Kirkens ældre Lærere have mindet om ved Begrebet om Guds Erkjendelse som Virksomhedens Formaal, nemlig at det ligger i Forholdet mellem Skaberen og Skabningen, mellem den absolute og relative Tilværelse, at det endelige Væsen ikke maa og ikke kan være bestemt til at naa en absolut Gudserkjendelse. I Absoluthed erkjender i al Evighed kun Gud sig selv. Ellers var Forskjellen mellem Skaberen og Skabningen ophævet. Saaledes St. Auguſtin: Attingere aliquantum mente Deum magna beatitudo, comprehendere autem omnino impossibile.[1]) Forsaavidt er det en evig Bestemmelse, som indeloldes i Apostelens Ord, at Gud bor i et Lys, hvortil ingen kan komme.

Denne Beskuelse maa antages væsentlig at samle sig om den forklarede Christus. Thi i ham er Gud og vil han for evigt være den aabenbarede Gud. I Sønnen have vi jo nemlig erkjendt Principet for Guds Selvobjectivering.[2]) Ved ham er han jo ogsaa Frelsens Gud; og just denne Frelse med alt, hvad dertil hører for Slægten som for den Enkelte, Historiens centrale Begivenhed, Naadens underfulde Veje, der her mangen Gang bleve en Kilde til megen Tvivl og Frygt, naar Vejen „tyktes lang og slem", og Gud handlede med os som en „underlig Gud", alt dette maa nu antages at staa klart i den guddommelige Visdoms og Naades Lys for det forklarede Syn og blive en Kilde til sjulmende Tak og jublende Lovprisning. Vi søge ikke som Hedningen

[1]) Serm. 117.
[2]) Efr. II, 185. 252; IV, 115 f.

Trøst i vore Gjenvordigheder ved nogen Tanke om at skulle drikke af Lethe, Forglemmelsens Flod, men deri, at alt det Dunkle i vor Nød engang skal vorde klart i Evighedens Lys. Det ligger i den Betydning, Gud overhoved har tillagt den af ham satte endelige Tilværelse i Tiden, at intet af det, som skeede med os eller ved os her, skal være tabt eller betydningsløst. „Deres Gjerninger skulle følge med dem" (Apoc. 14, 13). Maleren Kaulbach har smukt fremstillet denne Tanke, idet han lader en Engel bære et Barn op fra vor dunkle Jord, over de tindrende Stjerner, op til Gud. Men i sin Haand har Engelen en liden Bouket af Blomster: de Blomster, Barnet plukkede under sin korte Vandring herneden. Ingen Livets Blomst, som vi plukkede her i Lyst eller Nød, skal vorde glemt eller borte. De skulle være med og glæde os i Evighedens fornyede Skjønhed. Kunsten har her grebet et Moment i den stille Reformation: den fornyede Erkjendelse af Endelighedsbestemmelsernes ethiske Værdi for Gud og i Evighed, som var fornegtet af Solafidelæren i dens oprindelige Enfidighed.

Herrens Herlighed vil ogsaa skues reflecteret gjennem al hans Hænders Gjerning, saaledes ogsaa gjennem den *upersonlige Natur*. Denne Mulighed er tilstede i Tiden. I potenseret Grad vil den være tilstede i Evigheden, naar Skabningen, selv forklaret, beskues med Aandens forklarede Syn. Kirkens Lærere have gjort opmerksom paa, at Sønnen, som Faderens Aabenbarer overhoved, ogsaa her vil være den formidlende. Saaledes *St. Bernhard*: Videt (beatus) Verbum et in Verbo

facta per Verbum. — Den upersonlige Skabning er lige saa lidt som den personlige bestemt til at forgaa. Al Guds Skabning har Herliggjørelsens Maal i Uforkrænkelighed.

Er det saa, at al Naturen er til for Menneskets Skyld, saa maa det antages, at den nye Indsigt i Naturens Væsen, i Tilværelsens hemmelighedsfulde Verksted, vil følges af Menneskets Gjenindsættelse i det Herredømme over Naturen, som tabtes ved Synden. Menneskeslægten vil i Fuldendelsen naa det Maal, som var sat i dens Begyndelse: at tage den hele Natur i al dens Storhed, i hele dens rige Mangfoldighed i sin Tjeneste og saaledes forvandle den hele Naturtilværelse til et Guds Rige. Her er Rum for Foreſtillingen om den rigeste Udfoldelse af den individuelle Begavelse, som her enten slet ikke eller dog ufuldkomment kom i Virksomhed. Det er dette, vi have erkjendt som Naturens Teleologi.[1])

Idet Gud saaledes aabenbarer sig i sin Herlighed som det eneste absolut attraaværdige Gode og fylder Beskuerens Aand med en Fred, som fuldeligen tilfredsstiller Menneskehjertets Trang til at hvile i det Uendelige, for hvilket det er skabt, befæstes tillige Viljen, saa at der nu ikke længer bliver Tale om at begjære noget udenfor Gud d: noget, som er i Strid med den guddommelige Herlighed, som skues og nydes. Al urolig, uklar Higen efter forfengelig Nydelse og ukjendte Maal maa ophøre da, naar alt, hvad der heder Savn, er tilfredsstillet i evig

[1]) II, 363 f.

nærværende Besiddelse og „Sukket kvalt i Kjærlighedens Favn." — Hermed er da tillige al Mulighed af Tilbagefald i Synden for evig ophørt. Dette maa ikke tænkes som Virkning af Tvang. Vistnok er den Herliggjorte med Nødvendighed god. Men han er det ogsaa med fuld Frihed. Der bliver ikke Tale om at synde. Men ikke af den Grund, at han har tabt Evnen til at gjøre, hvad han vil, men netop fordi han ufortabeligen har vundet Evnen til at gjøre det, han vil, just det, han allerede her egentlig vilde, det Gode. Umuligheden af at synde indskrænker ikke Guds Frihed. Det samme gjælder om den Herliggjorte. Vi have erkjendt, at Frihed og Nødvendighed ere Modsætninger, men tillige, at de som Grundkategorier i al Tilværelsen ikke kunne være i Modsigelse med hinanden. I Gud er Frihed og Nødvendighed Et. I den Herliggjorte, som er fuldkommet i Gud, maa det ogsaa antages, at Frihed og Nødvendighed ere komne til Enhed. Men er dette saa, da maa der være noget Tredie, som forbinder disse to til en Enhed. Dette er Kjærligheden. Den er den levende Enhed af Frihed og Nødvendighed. Den Herliggjorte elsker Gud med en fuldkommen Kjærlighed, og hvad der er umuligt for Kjærligheden er tillige en fri Sag. Thi Kjærligheden er paa samme Tid fri Nødvendighed og nødvendig Frihed.[1])

Der bliver ikke længer Plads for Troen. Thi den Herliggjorte ser, hvad han her troede; ikke for Haabet.

[1]) Cfr. § 13.

Thi han ejer, hvad han her haabede. Men Kjærligheden bliver evindelig. Men har Kjærligheden en saadan blivende Betydning fremfor ethvert andet Gudsforhold, da ligger allerede deri, at Samfundet med Gud ret egentlig og i sin dybeste Grund maa være et Kjærlighedssamfund. I dette gjensidige, personlige Kjærlighedssamfund opnaar den Christnes Samfund med Gud sin fulde Dybde, og deri har det paa samme Tid Kilden til sin evige Udfoldelse. Den Herliggjorte modtager ikke blot i Beskuelse og Nydelse af det guddommelige Herlighedsvæsens Aabenbaring; men han giver ogsaa sig selv personligt og helt hen til den guddommelige Kjærlighed, som meddeler sig til ham. Thi Kjærlighed er Selvhengivelse. I denne Kjærlighed til Gud bestaar væsentligt ogsaa den Herliggjortes Helligheb. Som Guds Helligheb er hans Kjærlighed til sig selv, saa er Menneskets Helligheb dets Kjærlighed til Gud. Al Helligheb er Kjærlighed til Gud.[1])

En Tilstand, hvis Herlighed har sin Grund i Menneskets fuldendte og uopløselige Livssamfund med Gud, kan ikke tage nogen Ende. Den maa vare evig. Bevidstheden herom maa være en væsentlig Kilde til den Herliggjortes Lykke, ligesom Bevidstheden om et Tilbagefalds Mulighed her gjør den Christnes Fred ufuldkommen.

Herlighedstilstanden i Guds Samfund er tillige en salig Tilstand. Thi den tilfredsstiller al Menneskehjertets Trang. I Gud finde vi alt det, hvorfor vi ere bestemte, alt, hvad vi evigt behøve. Vi have Trang til at mod-

[1]) Cfr. II, 63 f.; 353.

tage. Og denne Modtagelse er salig. Thi den er en Modtagelse af Guds Væsens Fylde, af δόξα θεοῦ, Ro. 5, 2. Vi have Trang til at hengive os selv, helt og fuldt. Og Hengivelsen til Gud er salig. Thi det er Kjærlighedens Art, og Selvhengivelsen er ikke længer forbunden med Offerets Smerte. Dette er Salighed. Den er en Fornemmelse af Harmoni. Al Livets Jammer kan tilbageføres til Fornemmelse af Disharmoni, af Uoverensstemmelse mellem Gud og os, mellem vort eget Væsens Momenter, mellem Menneskene indbyrdes, mellem Aand og Natur, overhoved mellem vort Væsens Bestemmelse og Livets Virkelighed. Men da, naar Gud er bleven „alt i alle" (1 Cor. 15, 28), vil alt og alle have sin Enhed i ham. Harmonien mellem Væsenets Bestemmelse og Livets Virkelighed vil være gjenoprettet og fylde alle Hjerter med en ubeskrivelig og forherliget Glæde, som vi kalde Salighed.

De Enkeltes Fuldendelse maa medføre Fuldendelsen af de Helliges Samfund, hvilket atter maa tænkes at have en tilbagevirkende Indflydelse paa de Enkeltes Salighed. Fællesskabet i det evige Livs Herlighed er en Kilde til Salighed. Thi vi ere skabte for Fællesskab, for Kjærlighedens Samfund, ikke blot med Gud, men ogsaa med hverandre, med alle Hellige. Derfor tilfredsstilles vor Salighedstrang først i det fuldendte Guds Rige. „Jo større deres Tal er, hvem du saaledes elsker, desto mere forøges din Lykke" (Chrysostomus). — Skal der være Gjenkjendelse i det evige Liv? Skulle vi gjenkjende dem, hvem vi elskede her? Vi have ikke godt for at tænke os

andet, dersom hint Liv er en forklaret Fortsættelse af dette. Uden denne Antagelse — som vort Hjerte uvilkaarlig vægrer sig ved at opgive — synes vor af Gud satte Individualitet at maatte forsvinde og det nærværende Liv at tabe en væsentlig Del af sin Betydning for det kommende. Dantes „Hellige Comedie" har helt igjennem denne Antagelse til sin Forudsætning. — Man indvender gjerne, at om vi skulde gjenkjende vore Kjære i det evige Liv, da ville vi savne dem, vi ikke finde der, hvad der vil forstyrre Saligheden. Men der spørges, om denne Consequens er rigtig. Det maa fremfor alt erindres, at naar Gud er bleven alt i alle, da skulle vi ogsaa elske i Gud og som Gud, hvis Salighed ikke kan forstyrres af det Onde.

Indenfor den fælles Herlighed synes der at være Grund til at antage en vis individuel Forskjel. En Forskjel indenfor Herligheden (gloria) er dog ikke uden videre identisk med en Forskjel i Saligheden (beatitudo). Hvordan Sagen end opfattes, maa det fastholdes, at enhver for sig visselig vil føle sig fuldkommrn lykkelig som gjennemtrængt af Bevidstheden om at eje alt, hvad der svarer til hans personlige og individuelle Trang. Al Tanke om Savn maa holdes ude. Paa Dantes Spørgsmaal i „Paradiset":

„Men sig mig I, som her Tilfredshed funde,
Attraa I ingen højere Plads end denne,
Hvor mere se og elskes mer I kunde?"

faar han til Svar:

„Kjærligheds Kraft har i os Allesammen
Bragt Villien til Hvile her, min Broder.
Saa kun i hvad den har, den finder Gammen.

Ifald vi længtes efter højere Goder,
Da kom jo ej vor Vilje til at stemme
Med hans, der gav os Plads paa disse Kloder.
Men at slig Misklang Himlen ej kan gjemme,
Sees, naar du Agt paa Kjærligheden giver,
Hvori vi leve her og have hjemme.
Nej, væsentligt for dette salige Liv er
Just udenfor Gudsviljen ej at vige,
Men bo deri, saa én vor Vilje bliver.
Som da fra Trin til Trin i dette Rige
Vi stande her, det Riget selv behager,
Og Drotten, vi faa Viljen af, tillige.
Vor Fred er i hans Vilje: derhen drager
Alt, hvad der skabtes trindt i Verdens Egne,
Der er det store Hav, som alt optager." [1])

2.

Ogsaa i Hedenskabet er der Bevidsthed om Liv efter Døden. „Ligesom vi af Naturen have den Tro, at der er Guder — siger Cicero — saaledes tro vi ogsaa i Overensstemmelse med alle Folk, at Aanderne vedblive at være til." „For denne Tro — vedbliver han — taler hele Oldtiden." Og Aristoteles vidner: „Dette er en fra urgammel Tid nedarvet Tro blandt os, hvis Oprindelse man lige saa lidt kjender, som man kjender den, der har foranlediget den. Men den har vedligeholdt sig i uendelige Tider." „Hvem vilde være saa daarlig at tilbringe sit Liv bestandig i Møje og Arbejde, dersom denne Tro ikke var?" (Cicero). — Men ogsaa vort Haab om Salighed efter Døden i Guds Beskuelse er Udtryk for en uafviselig almenmenneskelig Trang. Vi

[1]) Paradiset. 3die Sang.

møde Længslen efter og Anelsen om en saadan Gudsaabenbaring hinsides i Hedenskabet. Aristoteles længedes efter at se Gud, som han er; „thi allerede at erkjende noget Lidet af de højeste, guddommelige Ting bringer Aanden den højeste Fryd paa Jorden;" og Platon levede i Haabet om at faa se det uskabte Lys, som er Kilden til alt Lys, den første Ursandhed, der er Ophavet til al Sandhed, den evig Skjønne, af hvem alt Skjønt her er et svagt Afbillede.[1])

1. Med Hensyn til det første Punkt, Sjelens Bevaren efter Døden, har man arbejdet meget med at opstille Beviser.

Det mest umiddelbare og mest practiske af disse er det moralske Bevis. Der maa, heder det, gives en retfærdig Gjengjældelse efter dette Liv. Vi maa antage, at der vil ske Retfærdigheden fuldkommen Fyldest. Men da dette ikke fuldkommen sker i dette Liv, da navnlig Menneskenes ydre Kaar her ofte staa i Misforhold til deres sedelige Værd, saa maa det ske i et kommende Liv. Der gives neppe noget Folk uden Ideen om en Gjengjældelse efter Døden. Selv da den gamle græske Gudetro var undergraven af Speculationen, vedblev denne Ide som Folketro, og Platon har neppe havt vanskeligt før at finde Indgang for sine Ord om denne Sag. — Kant erklærer Tilværelsen efter Døden som et Postulat af den praktiske Fornuft. Han former det moralske Bevis saaledes: Den moralske Lov fordrer fuldkommen Hellighed.

[1]) Platons Stat VI og flere Steder i Phædon.

Men her er der en Strid mellem Lovens Fordring og vor sedelige Evne. Vi kunne ikke tilfredsstille Fordringen. Denne Strid kan kun hæves ved en i det Uendelige fortsat Proces: ved et evigt Liv, hvori vi ærme os Fuldkommenhedens Maal. Leibnitz har erklæret, at uden Ideen om et evigt Liv er det ikke muligt at opstille hverken nogen Sedelære eller nogen Naturret, ligesom den er nødvendig for vort Begreb om en hellig og retfærdig Gud og hans Forsyn.

Det teleologiske Bevis: Menneskets ejer en Sum af Evner og Anlæg, som det er bestemt til at udvikle, en Sum af Muligheder, som er ubegrændset. Fylden af den menneskelige Personligheds indre Livsbestemmelser er uendelig. Der kommer derfor aldrig et Øjeblik i et Menneskes Liv, i hvilket det ikke kan yde mere. Altsaa, sluttes der, maa det leve evigt. Hvor meget vi vide, ønske vi dog altid at vide mere, at vide alt saaledes, som det kan vides af Mennesker. Med Hensyn til Viljen optager det teleologiske Bevis det moralske i sig. Dens Anlæg for Hellighed kan kun realiseres gjennem en uendelig Proces. Ligesaa med Hensyn til Følelsen. Vi føle os bestemte for en Lykke, som ikke fuldt ud kan virkeliggjøres her. Men det er utænkeligt, at Gud skulde have nedlagt denne tredobbelte Drift i os uden at ville tilfredsstille den: uden at ville give os en evig Tilværelse. — Platon har smukt udtrykt denne Tanke, hvor han taler om den Vises Længsel efter at flygte bort fra Legemets Fængsel. Dette hænger vistnok sammen med den platoniske Philosophies dualistiske Miskjendelse af Legemligheden.

Men det bliver dog altid betydningsfuldt, hvad han siger om den Vise, at han imødeser Døden længselsfuldt som en Befrier fra Endelighedens Skranker. Dette var ikke muligt, sluttes der, hvis Døden var Tilintetgjørelse.

Göthe skrev tre Aar før sin Død: „Overbevisningen om vor Bedvaren fremgaar for mig af Virksomhedens Begreb. Thi dersom jeg virker rastløst indtil mit Endeligt, saa er Naturen forpligtet til at anvise mig en anden Tilværelsesform, naar min Aand ikke længer kan bruge den nuværende.“ Göthe vilde ikke have formaaet at opgive sin Aands Krav om uafbrudt Virksomhed, om nogen havde sagt ham, hvad Strauss senere har udtalt, at den 82 Aar gamle Mand, ligesom „de fleste gamle Folk, vi kjende“, var færdig, havde udgivet alt, hvad der var i ham, og havde „levet ud“. Naar han krævede mer og vilde vedblive at virke evindelig, erklærer Strauss dette for „Alderdomssvaghed“![1])

En ejendommelig Form af dette teleologiske Bevis er det astronomiske eller kosmiske Argument: Verdensrummet er opfyldt med en utallig Mængde Kloder, om hvilke det ikke kan antages, at de ere bestemte til evindelig at være ubefolkede, altid kun glimrende Solituder. Da vi nu ingen Tilknytning have for Tanken om en oprindelig Befolkning af disse Kloder, og da der er Grund til at antage, at Skabningen i dens Helhed er til for Menneskeslægtens Skyld, tør vi maaske tro, at det er vor Jords og Slægts Bestemmelse at afgive Befolkning for alle disse Universets Kloder.

[1]) Alt. u. neu. Glaube 129.

Platon opstiller et metaphysisk eller ontologisk Bevis. I sin Bog Phædon udvikler han den Tanke, at Aanden maa være udødelig, efterdi den er enkel eller usammensat. Opløses kan kun det Sammensatte, Legemlighedens Verden, medens Aanden som det Usammensatte er uopløselig og altsaa uforgjængelig. Dette Bevis er optaget og videre udført i den Leibnitz-Wolffske Philosophi. En anden Form for denne Tanke hos Platon er denne: Sjelen er den med Livets Ide uadskilleligt forbundne Substans. Den bærer Livets Ide saaledes i sig, at den lige saa lidt kan tilintetgjøres ved nogen Død som Livet selv. Intet mere Positivt, intet mere Realt gives der end Livets Ide. Dets Tilintetgjørelse er utænkelig, umulig. Saa vist som Sjelen har Livet, har den derfor i sig selv Kilden og Grunden til en uforgjængelig Tilværelse. Saaledes kan Sjelen som Livets Bærer ikke forgaa, og at bestride dens evige Tilværelse vilde være at frakjende den Livet selv. Ja, vi vilde ikke engang kunne tænke os det evige Liv, dersom vi ikke vare bestemte for det.

Overhoved har Platon fremstillet de philosophiske Beviser for Sjelens Udødelighed med saa megen Skarpsindighed, at den senere Philosophi neppe i noget væsentligt Punkt kan siges at være kommen ud over ham. Læren om Sjelens Udødelighed er saaledes ikke ejendommelig for Christendommen. Den udtrykker en almenmenneskelig Bevidsthed.

Vi lade Beviserne staa ved sit Værd. De have i hvert Fald den Betydning at godtgjøre, at Bevidstheden

om Sjelens Udødelighed umiddelbart og uafviseligt forefindes i vort Hjerte. Den, som vil fornegte Udødeligheden, maa gjøre Vold paa sin egen Bevidsthed.

Lige overfor denne almene Bevidsthed paaligger det snarere Vantroens Bekjendere at bevise Sjelens Dødelighed end Troens Bekjendere at bevise dens Udødelighed.

2. Med Hensyn til det andet Punkt, Tilstanden efter Døden, maa i Almindelighed siges, at Hedenskabets Forestillinger dels ere ufuldstændige, dels urigtige og altid svævende og usikre. Snart finder man den skildret som en Tilstand i sanselig Nydelse.[1]) Der bliver mindre Tale om Salighed i Gud end om en „Lyksalighed" af verdslig og endelig Character i væsentlig Uafhængighed af ham. Omvendt finder man Livets Maal betegnet som en mystisk pantheistisk Hensynken i Gud. „At Mennesket gaar fuldkommen under i Brahma som Draaben i Oceanet, det er Frelsen, det er al Visdoms sidste Maal. Ingen anden Salighed gives end den evige Hvile i Gud, men som ingen anden nyder end Gud selv."[2]) Det gjælder altsaa at blive fuldkommen Et med ham med Opgivelse af al personlig, selvstændig Tilværelse. — Hos andre Folk troes der paa en Skyggetilværelse efter Døden, der snart spøgelseagtigt er knyttet til Jorden,[3]) snart til et Hades, hvorom der kun er lidet Glædeligt at melde. Det er snarere Døden end Livet, der raader blandt de kraftløse Skikkelser i de Bortgangnes dunkle Bolig. Deres

[1]) Wuttke. Gesch. des Heidenth. I, 112 f.
[2]) L. c. II, 396.
[3]) L. c. I, 109.

Tilværelse er et trægt, uvirksomt Skyggeliv, et vita non vitalis. Se f. Ex. Skildringen af Odysseus's Besøg blandt Skyggerne i Hades i Homers Odysse 11te Sang og de trøstesløse Klager over de Døde i Iliadens 23de og 24de Sang. — Atter andre se i alt, hvad der heder Tilværelse og Liv, lutter Lidelse, nødvendig, uforanderlig Lidelse. Derfor maa det Lykkeligste være at gaa tilgrunde, ikke blot saaledes som Brahmas Dyrkere lære, at gaa personligt tilgrunde, idet Personligheden forsvinder i Gud, men gaa over i intet, ophøre at være til, Buddhismens Nirwana.[1]) Berøvet sine mythiske Former ere disse Forestillinger gaaede over i den moderne blasserede Pessimisme. Cfr. Schopenhauer. — Mærkelig er Nordboens Betragtning. Her skjelnes mellem en Mellemtilstand indtil Afgjørelsens store Dag og en senere Tilstand. Den første, Kamplegenes Tid i Valhal, ejer en vis Kraft. Men Freden mangler. I den anden, Livet i det guldtakte Gimle, skimtes en begyndende Fredstilstand. Men Udsigten til denne lukkes i samme Øjeblik, den er aabnet, og det bliver med Anelsen.

Apostelen Paulus siger om Hedningerne, at de „ikke have Haab" (1 Thes. 4, 13), Haab for de Døde nemlig. Hvordan stemmer dette med Virkeligheden? med alt det Smukke f. Ex., som Platon lægger sin dødsdømte Sokrates i Munden? Han vil gjerne dø; thi „Prisen er skjøn og Haabet stort" (Phædon)[2]).

---

[1]) Burnouf, Introduction a l'histoire du Bouddhisme Indien. Paris 1844. I, 589 f.

[2]) „Jeg haaber at komme til gode Mænd, og om jeg end ikke

Vi tillægge disse og lignende Udtalelser fra Hedenskabet ganske vist den største Betydning. Og særlig beundre vi Platons Udtalelser som de skjønneste Udtryk for det Factum, at Haabet om et evigt, saligt Liv hører uafviseligt med til den menneskelige Existens, som er os given.[1]) Er dette Haab intet andet end en Illusion, da have vi ingen Borgen for, at ikke selve vor menneskelige Existens er en Illusion. — Den hellige Paulus

---

turde antage dette for ganske vist, saa dog, at jeg vil komme til Guder, som ere fortræffelige Herrer." „Jeg er derfor ingenlunde mistrøstig, men snarere ved det glade Haab, at der gives noget for de Døde". (Phædon). „Den Mand, der virkelig har tilbragt sit Liv paa en ægte philosophisk Maade, maa være ved godt Mod, naar han skal dø, og af det glade Haab, at han efter Døden hisset vil komme i Besiddelse af de største Goder," (l. c.). „Naar jeg faar drukket Giften, vil jeg gaa herfra til de Saliges Herligheder, hvilke disse end monne være" (l. c.) Sokrates længes efter Døden. „De, der philosophere paa den rigtige Maade, tragte virkelig efter at dø, og blandt alle Mennesker er der ingen, som mindre frygte Døden end de" (l. c.). Legemets Aflæggelse er en Vinding for Sjelen. „Naar vi ville komme til en ren Erkjendelse af noget, maa vi losrive os fra Legemet og med Sjelen anskue Tingen selv. Altsaa først da ville vi faa det, vi attraa, Visdommen nemlig, naar vi ere døde" (l. c.) Hans Venner omgive ham i Fængslet. De betragte med Forundring hans rolige Sovn, kort før han skal dø. Med Ærefrygt staa de om hans Leje og vove ikke at vække ham. Siden foreslaa de ham Flugt, som de have forberedt. Men han afviser dette, blandt andet fordi han ved, at han gaar til det Bedre (Kriton). Ingen anden havde som denne stille, forunderlige Mand forstaaet at aabne Samtidens Øjne for Guds Skabnings store „Harmoni". Selv havde han lyttet til alle Verdeners himmelske Lovsang over Guds Storhed og Herlighed.

[1]) Om Platons Eschatologi overhoved se Forfs. Bog „Om den ældste kirkelige Apologi" S. 20 ff.; 65 ff. o. a. Stt.

har ganske vist kjendt Hedningernes Haab og vidst at vurdere det. Det er derfor sikkerligen kun i Sammenligning med de Christne, hvis Haab ejer Troesoverbevisningens Klarhed og faste Grund, at Hedenskabet overhoved skal tænkes som haabløst. Det Salighedshaab, som møder os hos Platon, mangler for meget en betryggende Grundvold til at eje nogen levende Forvisning. Det er for meget bygget paa intellectualistiske og moralistiske Forudsætninger. Det er Philosophi og menneskelige Dyder, som skulle gjøre os salige. Men dette er en skrøbelig Grundvold for Haabet. Dernæst: Hvad Platon har at sige om det Evige, det formaar og vover han ikke at sige med nogensomhelst Vished. „At paastaa, at dette forholder sig saaledes, sømmer sig vel ikke for nogen fornuftig Mand". „At vide noget om disse Ting med Vished synes i dette Liv umuligt eller dog meget vanskeligt".[1]) „Men det lønner Umagen at vove at tro, at det virkelig forholder sig saaledes. Thi skjønt er dette Vovestykke, og saadant bør man ligesom fremtrylle for sig selv".[2]) Dette er ganske vist et skrøbeligt Fartøj at sejle paa over Livets farlige Hav. Men vi maa nøje os dermed, saa længe vi ikke have noget bedre og tryggere. Et saadant vilde et Ord fra Gud (λόγος θεῖος) være.[3]) Her er Sjelens Nødraab efter det fuldvisse Livsens Haab. Dette Haab havde Platon ikke.

Noget andet, som væsentligt fordunkler Haabet inden

[1]) Phædon Cap. 35.
L. c.
c.

den hedenske Bevidsthed, er Forestillingen om Skjæbnen[1]), Fatum, denne kolde, mørke, mystiske Skikkelse, som ikke elsker. Og hvad hun tilsidst vil bringe Mennesker og Guder, det ved ingen, hverken Mennesker eller Guder. Derfor gaar der Angst for det Kommende gjennem Hedningens Liv. Han ængstes for den dunkle Skjæbne.

Se vi hen til Indholdet af de hedenske Salighedsforestillinger i Almindelighed, da finde vi dem lidende under de samme modsatte Ensidigheder, som overhoved characterisere den hedenske Religiøsitet. Hvor det religiøse Udgangspunkt er dualistisk, finder man Maalet overvejende negativt betegnet ved Sjelens endelige Frigjørelse fra alt, hvad der heder Materialitet og Natur, hvilket ingenlunde tilfredsstiller vor Trang til Frelse for det hele Menneske, Aand og Natur. Dualismen med dens ensidige Betoning af den skabte Personligheds Selvstændighed over for Gud er overhoved væsentlig Friheds lære. Men Friheden som saadan er endnu kun en formal Bestemmelse. Og en Tilværelse som anima separata tilfredsstiller ikke vor Trang, hvad enten Stedet, som anvises os, kaldes de Saliges Øer eller Empyreum. — Er det religiøse Udgangspunkt derimod monistisk, fortaber Haabet sig sværmerisk og i Strid med hele vor Trang til at existere aandeligt som fri Personlighed i Forestillinger om uimodstaaeligt at forsvinde i Gud eller Allivet. Monismen er efter hele sin Character væsentlig Nødvendighedslære, hvad enten det ene Gyldige i Tilværelsen akosmistisk kaldes

[1]) Cfr. I, 32 f.; II, 422 f.

Gud, eller atheistisk Verden, Allivet o. s. v. — Christendommen stiller os i Udsigt, at Aanden frigjøres fra Materiens hæmmende Magt, uden at Natur og Legemlighed ophæves. Legemet forklares (hvorom senere). Og den forjætter os en Tilstand, hvori Gud er bleven „alt i alle", uden at Personlighed og Individualitet fornegtes. De forklares i Gud. Den har eschatologisk Brug for begge Tilværelsens modsatte Grundkategorier, baade Friheden og Nødvendigheden. De skulle endeligen enes i den Kjærlighed, som bliver evindelig, ligesom de oprindeligt ere enede i den evige Gud, som er Kjærligheden.

Fordi Hedenskabet ikke kjender Gud som den aabenbarede Kjærlighed, derfor magter det ikke at ene Livets Modsætninger, men bliver i Ensidigheden. Fordi kun Christendommen kjender dette Begreb, derfor kan den alene tilfredsstille vor eschatologiske Trang. Uden at afvise de modsatte religiøse Behov, paaviser den deres Ensidighed og viser Vej til deres sande Tilfredsstillelse, idet de enes i Gud.

3.

I det Gamle Testament finde vi endnu ikke det fulde Lys i denne Sag. De Gamle tvivlede ingenlunde om Sjelens Tilværelse efter Døden. Men de havde lidet Trøsteligt at sige om dens Tilstand. Betragtningen er denne: Det livskraftige Samfund med Gud ophører med dette Liv. I de Dødes Rige, Scheol, Hades, lyder ikke længer Guds Lov og Pris. Ps. 6, 6; 30, 10. De

Dødes Rige er et „Forglemmelsens Land", hvor ingen „fortæller om Guds Miskundhed", Ps. 88, 11—13; Jes. 38, 18. Det var derfor de Fromme en anfegtende Gaade, hvorledes Gud kunde lade sine lide saa meget i dette Liv — dette Problem er saaledes Themaet for Bogen Job — og især, at han kunde lade sine Fromme dø.

Her er det ikke nok at tale om en Mangel, endnu manglende Aabenbaring, i G. T. Dets Eschatologi maa enten lide af en væsentlig Fejl i sit Grundsyn, eller Sagen maa have en anden Forklaring. Vi kunne ikke antage en saadan Fejl, og det ikke blot af Hensyn til Inspirationsbegrebet, men navnlig fordi Sagen meget enkelt lader sig forklare paa en anden Maade. Spørgsmaalet er, om det Gamle Testaments Eschatologi vil skildre Enderesultaterne af Guds Riges Udviklingshistorie. I dette Tilfælde vilde denne Eschatologi komme i aabenbar Strid med, hvad det Nye Testament, hvad Christus og Apostlene lære, og være væsentlig fejlagtig. Men naturligere er det med den gamle, traditionelle Theologi at antage, at Opgaven for hin gamle Eschatologi i Almindelighed kun har været at tale om de Frommes Tilstand efter Døden før Forsoningens historiske Fuldbyrdelse. Og da er de Gamles Frygt for Døden og Hades forklarlig nok. Dødens Herredømme i Hades er factisk ikke brudt, før Døden factisk er besejret af Frelseren. Først ved ham kunde de Dødes Sted forvandles til de Levendes Land, ved hans Sejer over Døden og denne Sejers Forkyndelse i Hades for de ventende

Fromme. Vi henvise om dette Punkt forøvrigt til, hvad for berom er udviklet.[1])

Der er dog ogsaa i G. T. Glimt af Haab om noget Bedre efter Døden. Der er Sandhed i den Tanke, at Gud ikke kan lade sine Fromme dø. De skulle jo ikke „dø Døden". Denne Tanke maatte føre de Gamles Haab ud over den afmægtige Skyggetilværelse i Hades. Derfor kunde de endog længes efter at „samles med sine Fædre". At Herrens Nærværelse heller ikke ganske er unddragen de Dødes Rige, finde vi paa Steder som Ps. 139, 8; Amos 9, 2; og Toner af den evige Lovsang møde os fra Steder som Ps. 115, 18; 118, 17.

Ifølge det Nye Testaments Lære har den Christne allerede her det evige Liv, Joh. 3, 36; 17, 3; 1 Joh. 5, 11—13; Joh. 5, 24. Han har i Troen ogsaa Herligheden, Joh. 17, 22; Ro. 8, 30; han herliggjøres successivt, 2 Cor. 3, 18. — Men dette er endnu kun en svag Begyndelse til den kommende, endnu skjulte Herlighed, 1 Joh. 3, 2; Col. 3, 3, som er Gjenstand for Haab, Ro. 5, 2; Lc. 21, 28; 2 Cor. 5, 2; Ro. 8, 23. 24; 8, 17—19; Col. 3, 4. — Den kommende Herlighed betegnes negativt ved Befrielsen fra al Jordelivets Nød, Møje og Død, Apoc. 21, 4; 14, 13, positivt ved Delagtiggjørelse i selve Guds Doxa og den guddommelige Natur, Ro. 5, 2; 1 Ptr. 1, 4; 1 Thes. 2, 12; Ro. 2, 12; 2, 10; 8, 18; Col. 1, 27; 3, 4; Apoc. 21, 11. Gud skal vorde alt i alle, 1 Cor. 15, 28. Vi skulle vorde Gud lige, 1 Joh.

[1]) IV, 1. S. 303 f; 315 ff.

3, 2. — Denne Herliggjørelse er paa den ene Side et Resultat af Udviklingen i Tiden, hvis Frugter ikke ere tabte, Apoc. 14, 13, men paa den anden Side tillige en Virkning af Guds Beskuelse i hans Herlighed, Ansigt til Ansigt, som han er, 1 Joh. 3, 2; 1 Cor. 13, 12; Mt. 5, 8; Joh. 17, 3. — Men Faderen skues i Sønnen, som er hans Aabenbarer, Joh. 14, 8—10; Joh. 17, 24 cfr. 17, 3. Frelsen i Christo vil være en Gjenstand for beundrende Erkjendelse, Apoc. 5, 9. 12; 7, 10. — Beskuelsens saliggjørende Virkninger, Glæde, Fred, Joh. 16, 24 cfr. 17, 13; Hbr. 4, 9. 10 f; 1 Ptr. 4, 13; Apoc. 14, 13; Ps. 17, 15; 16, 11; 21, 7; 62, 1; Apoc. 19, 9; cfr. Mt. 22, 2; Lc. 14, 16. — Naar der ikke længer er Plads for Haabet, og Troen er gaaen over i Beskuelse, Ro. 8, 24, skal Kjærligheden som den ypperste Naadegave og Fuldkommenhedens Baand forblive evindelig, 1 Cor. 13, 8. 13. Om Kjærlighedssamfundet med Gud ved Christum se Joh. 17, 24; 2 Cor. 5, 8; Ph. 1, 23; Joh. 14, 3; Apoc. 21, 3; 1 Thes. 4, 17; Mt. 25, 34. 46. Sjelens hellige Renhed: Apoc. 7, 9. — Tanken om en Gjenkjendelse hinsides har et bibelsk Tilknytningspunkt i Skriftens Udtalelser om de Helliges blivende Identitet med sig selv, cfr. f. Ex. Lc. 16, 22; Mt. 8, 11; Mt. 17, 4. — Individuel Forskjel i Herligheden: Dan. 12, 3; 1 Cor. 15, 41. 42; Mt. 19, 28; Lc. 22, 30.

Naturen er ufrivilligt underlagt Forkrænkelighed, Gn. 3, 17; Ro. 8, 20. Den sukker med Haab efter Frigjørelse fra Forkrænkeligheden, Ro. 8, 19—22; forgaa skal kun dens nuværende Skikkelse, men ikke den selv, 1

Cor. 7, 31. Verdensbranden vil være en rensende Ild, en Gjennemgang til fornyet Herlighed, 2 Ptr. 3, 10; Apoc. 21, 1; cfr. Jes. 65, 17. Gud skal evindelig erkjendes og prises ogsaa som den forklarede Naturs Herre. Apoc. 4, 10. 11; 14, 7.

---

§ 55.

Herliggjørelsens Stadier.

Herlighedens fulde Maal kan ikke antages at indtræde umiddelbart ved Døden. Det kan kun antages, at den fører over i et individuelt mer eller mindre fuldkomment Stadium indenfor den Herlighed, vi have betragtet.

Thi dels medfører Døden en Adskillelse af Aand og Legeme, hvorved Aanden bliver en anima separata, hvilket er en Ufuldkommenhed for Menneskет, der er bestemt for en aandslegemlig Tilværelse.

Dels er det ikke tænkeligt, at Aanden opnaar sin endelige Fuldkommenhed ved Legemets Aflæggelse. Dette vilde forudsætte, at Kildepunktet for Synden og dens Følger var at søge i Legemet.

Det almindelige Resultat af den timelige Helliggjørelse have vi erkjendt som en endnu kun ufuldkommen Hellighed. Aanden forlader sit Legeme med en Hellighed,

der for de Flestes Vedkommende endog er saare ufuldkommen. Men uden den fulde Hellighed opnaar ingen Guds fulde Beskuelse.

Vi slutte heraf, at Sjelen beredes for denne Beskuelse i fortsat Helliggjørelse.

Endvidere have vi erkjendt, at hverken Forsoningen eller Syndernes Forladelse for denne Forsonings Skyld er bestemt til at ophæve Syndens timelige Straf. Gud er naadig; men ikke paa den Maade, at hans Barmhjertighed kommer i Strid med hans Retfærdighed. Ikke den evige, men vel den timelige Straf maa lides, ikke til Syndsforladelse (eller Retfærdiggjørelse), men til Lutring og Renselse.

Heraf slutte vi, at naar Sjelen forlader sit Legeme med Synd, der vel er tilgivelig, men for hvilken der ikke er lidt i Kjødet, da staar der noget tilbage at lide til dens Lutring og Renselse.

Herliggjørelsens første Stadium, „Mellemtilstanden" mellem Døden og Dommen, maa saaledes antages som Regel at have purgatorisk Betydning.

Men lige saa lidt som den individuelle Herliggjørelse kan antages at have naaet sit fulde Maal i Mellemtilstanden, lige saa lidt kan dette antages med Hensyn til de Helliges Samfund. Paa den anden Side fordrer dette til enhver Tid sin Realisation. Thi Christi Legeme

kan ikke deles. Der maa derfor antages en Forbindelse mellem de Hellige her og hisset. Den blotte essentielle Forbindelse i Christi Legems Enhed er ikke nok for Kjærligheden. Den fordrer en actuel Forbindelse. Denne kan antages at realiseres i forhøjet Intensitet ved gjensidig Forbøn mellem de Hellige her og hisset.

Den status intermedius, som indtræder ved Døden, er en status separationis med Hensyn til Aand og Legeme. Er Frelsen at fatte som restitutio in integrum for det hele Menneske, saa maa Syntheſen af Aand og Legeme restitueres. Aanden maa atter iføres Legemlighed, sin egen Legemlighed, hvilket sidste følger af Væsenets uopløselige Identitet med sig selv. Derfor betegnes denne Restitution ved Legemets „Opstandelse".

Ved denne Restitution vil det højeste Stadium af individuel Herliggjørelse være indtraadt.

1.

1. Den Tilstand, hvori den Troende indtræder ved Døden som anima separata, kan ikke være Herligheden i dens Fuldendelse. Først naar Mennesket efter hele sit aandslegemlige Væsen er indtraadt i det fuldkomne Samfund med Gud, er Maalet naaet. I Forhold til den tidligere Tilstand i Aand og Natur saa vel som i Forhold til den tilkommende i forherliget Enhed af Aand og Natur er denne Mellemtilstand mellem Døden

og Dommen væsentlig en Tilstand i Aand. Naar vi mindes alle de Hindringer, som vor nuværende Legemlighed i dens Svaghed og Forkrænkelighed lægger i Vejen for Aandens Functioner, intellectuelt, ethisk og æsthetisk, da kan det vistnok ikke betvivles, at disse Functioner, befriede fra en Mængde hæmmende og svækkende Potenser, ved Døden ville indtræde i et væsentligt højere Stadium af klar og intensiv Virksomhed. For den Gjenfødte, siger Martensen, holder jeg Døden for „et befriende, forløsende Moment, en Befrielse fra Legemets Lidelser og dets Begjærligheder." Derfor kan han ogsaa i Lighed med den katholske Lære om Helgenernes Fritagelse fra Skjærsilden antage: „Ved denne vældige Crisis kommer det Gode i os til et Gjennembrud, til en fri Udfoldelse, ja hos nogle Sjele til en saadan Udfoldelse, at der om dem i den Henseende kan siges: mors consummatio sanctificationis, saa at de ikke behøve noget Purgatorium, nogen smertelig Rensel se," [1]) som han anser for en Fornødenhed for de Fleste. — Men saavidt som Frelsen sigter paa det hele Menneske, kan det højeste Stadium først erkjendes i en Tilstand af restitueret og paa samme Tid forklaret Enhed af Aand og Legeme.

Vi ere dog ikke nødte til at antage, at Aanden ved Døden berøves ethvert Naturorgan. Har Mellemtilstanden mellem Døden og Dommen i sin Helhed forberedende Betydning for den endelige Herlighed, da vilde denne Forberedelse ikke komme vort Væsens Naturside tilgode, dersom Aanden i absolut Betydning var naturlos

[1]) Briefwechsel mit Dorner. Berlin 1888. II, 343.

og organløs. Det lader sig allerede af den Grund formode, at Aanden i Mellemtilstanden ejer et Svøb af højere Naturlighed. Denne Formodning støttes ved den Jagttagelse, vi før have paapeget,[1]) at den skabte Aand altid har en Trang til at omgive sig med Organer, der svare til dens Væsen og Anlæg, hvilket kun ufuldkomment er Tilfælde med det Støvlegeme, den her bærer paa. Vi minde her om det betydningsfulde Ord af Platon, (i Phædon), at Aanden allerede her arbejder paa at skaffe sig („væve") et legemligt Organ, der svarer til dens Væsen, og om Schillers Ord: „Die Seele selbst muß ihren Körper bauen". — Det kan i denne Forbindelse nævnes, at naar vi tillægge Sacramentet en væsentlig Betydning for Natur og Legemlighed, da er det ikke mindst i denne Henseende, det maa tænkes at tilfredsstille et menneskeligt Behov. — Af 1 Sam. 28, 13 f., Samuels Tilsynekomst i Endor, og af Mt. 17, 3; Lc. 9, 30 f., Moses og Elias paa Forklarelsens Bjerg, slutter Delitzsch, at Sjelene i Hades „have en phænomenal Legemsskikkelse." „Der gives nemlig en aandig Sjelens Skikkelse, som er en Facit af dens ethiske Forhold i dette Liv." Thomasius sætter denne de Frommes „Mellemlegemlighed" i Forbindelse med Christi forklarede Legemlighed, som de have faaet Del i ved Sacramenterne.[2])

[1]) § 12, 1.

[2]) Delitzsch, Psychologie 426 ff; Thomasius, Dogmatik III, 2. S. 445 f; Müller, Lehre v. d. Sünde II, 415. Cfr. ogsaa Nitzsch, System d. chr. Lehre. 4 Aufl. Bonn 1839 S. 373 og Thomasius, Origenes. Nürnberg 1837. S. 249 f. Vi mindes her Dantes dybe Betragtning:

Men i hvert Fald kan der her kun blive Tale om et Stadium af Legemlighed, en „Mellemlegemlighed", som endnu ikke er det fuldkomme. Allerede for saa vidt er Mellemtilstanden et Stadium af endnu ikke fuldkommen Herlighed.

2. Der spørges dernæst, om Aanden for sin Del skal tænkes fuldkommen fra det Øjeblik, den forlader sit Legeme, i Besiddelse navnlig af den fuldkomme Helligheb, der er fornøden for at se Gud, som han er, Hbr. 12, 14. Skulde Legemets Aflæggelse i et Øjeblik kunne medføre Aandens fuldkomne Helligelse? Vi kunne ikke antage dette uden at gjøre os skyldige i dualistisk, manichæisk Vildfarelse, der sætter Synden og overhoved det Onde i det Physiske. Eller skulle vi antage en magisk Forvandling ved et Magtsprog af Gud i Dødens Øjeblik? En saadan Antagelse vilde selv være et psychologisk Magtsprog af menneskelig Vilkaarlighed. Desuden: Helliggjørelse ved Magtsprog eller Magi er en contradictio in adjecto, stridende mod al Ethik og al Psychologi. Forlader Aanden sit Legeme i en Tilstand af ufuldkommen Helligheb, kunne vi saaledes

„Hovmodige Christne! O I Arme, Svage!
I, som paa Sjelens Øje Sygdom finge,
Og bryster jer af det, I gaa tilbagel
Kan I ej se, vi er kun Orme ringe,
Først for den Englesommerfugl at danne,
der forsvarsløs maa sig mod Dommen svinge."

Purgatorium 10, 12 ff. Og paa et andet Sted:

„Strax, naar et Sted omslutter Sjelen, tænder
Hin Formekraft, som forhen Lemmer danned,
Sig der igjen og trindt sin Straale sender."

L. c. 25, 88 ff.

ikke undgaa den Antagelse, at Helliggjørelsens Gjerning fortsættes i de Dødes Rige, indtil Aanden er fuldt beredt til at se Gud.

Correlatet til den Sætning, at Sjelen ikke er færdig med sin Helliggjørelse, er den Sætning, at den ikke er færdig med ethvert Forhold til Synden. Vi antage visselig ikke, at den Sjel, der gaar frelst igjennem Døden, hisset gjør sig skyldig i ny Synd. Men dette udelukker ikke den Mulighed, at den ikke er færdig med at lide for sin Synd her i Verden. Er dette ikke saa, da har Christi Kirke gjennem Aarhundreder gjort sig skyldig i svær Vildfarelse. Den har holdt fast ved, at Forsoningens og Retfærdiggjørelsens Naade ikke ophæve Guds Retfærdighed, at Synden kræver sin timelige Straf ogsaa da, naar den tilgives; og at den, der omvender sig paa Dødslejet efter et Liv i oprørende Ryggesløshed og Ugudelighed, ikke gaar ind i Gudsriget hisset under selvsamme Vilkaar som den, der har levet en Helgens Liv i Selvfornegtelse, Menneskekjærlighed og alle Dyder; den har lært, at der hisset maa lides timeligt for Synd, for hvilken der ikke er lidt her; og den har paaberaabt sig Samvittighedens Vidnesbyrd for disse moralske Ideer. Den har lært dette, uden at tro sig i Conflict med Troen paa Syndernes Forladelse sola fide. Thi den har, som vi vide, aldrig ment eller lært, at timelige Lidelser — her eller hisset — skulde tjene til at erhverve os Syndernes Forladelse. Men saa blev der forkyndt en Solafidelære, som i sin Ensidighed kom i Conflict med alle Tiders moralske Ideer, og som til Forherligelse for en auto-

matisk Troesact og en udvortes mechanisk Retfærdiggjørelse satte Helgenernes Dyder og den Ugudeliges Forbrydelser i samme Klasse som Synd, ja Dødssynd alt sammen. Dermed var al Tanke om en virkelig, ethisk Rehabilitation baade her og hisset opgiven. Da man nu ikke kunde tænke sig Sjelen gaa ind i Himlen fuld af Synd, blev den magiske Forvandling sat i Stedet for den ethiske Fornyelse. Vi have imidlertid ogsaa lært den ethiske Reaction mod disse nye og uhørte Forestillinger at kjende. Og i Kraft af denne ethiske Reaction turde der nuomstunder maaske være Plads for den Erkjendelse, at der hisset for den Fromme vil være noget at lide for Synden. Der er for saa vidt Grund til at gjenoptage vore Fædres Begreb om den „lidende Kirke" (ecclesia patiens) mellem den stridende (eccl. militans) og den triumpherende (eccl. triumphans).

Straffen bliver for den Fromme til Tugt, idet den bliver til Lutring og Renselse. Mod Tanken i og for sig kan der visselig lige saa lidt rejses nogen begrebsmæssig Indvending som mod Tanken om retfærdig Tugt i Fordelivet til Sjelens Lutring og Renselse. Sagen er ganske den samme: Timelig Lidelse for timelig Synd. Anderledes vilde det forholde sig, dersom vi tænkte os, at Sjelen ved Døden strax var sat ud af Timeligheden og ind i Evigheden. Men dette kan ikke forholde sig saa. I Mellemtilstanden gjælder endnu Tidens Kategori. Dette maa nødvendig antages, da der endnu er et uopnaaet Maal at gaa imøde, et Maal, paa hvilket der ventes, et Maal, som forberedes. Dette er Forestillinger, som

kun lade sig forene med Begrebet Tid, men ikke med Begrebet Evighed. Vi ville faa se, at Skriften tilfulde stadfæster dette. — Lige saa lidt kan Skriftens Lære om de bortgangne Troendes Salighed gjælde som Indvending. Thi Læren medfører ikke, at de tænkes usalige, men kun, at deres Salighed endnu ikke tænkes fuldendt. Skriften priser de Fromme salige allerede her trods al Jordelivets Nød og Jammer. De kunne end mere prises salige hisset trods Purgatoriets Prøvelser. De ville sikkerligen have større Evne end før til at bære dem i Taalmodighed og at se det Kommende imøde med levende Forvisning. De have jo ved Døden faaet sin Dom. Og denne Dom giver ufejlbar Forvisning om den evige Salighed, de skulle opnaa. De ere komne til sin Rolighed. Det er en salig Lod ogsaa for den, der endnu har noget at lide. — At Læren skulde komme i Conflict med Begrebet om Christi Forsoning eller med Begrebet om Syndsforladelse (Retfærdiggjørelse) alene for Christi Skyld, beror, som før paapeget, paa en simpel Misforstaaelse. — Der har ogsaa været hentet en Indvending fra den Omstændighed, at der ved Læren om en purgatorisk Mellemtilstand maa antages en væsentlig Forskjel mellem de Christnes Skjæbne, som gjennemgaa Døden, og den sidste Tids Christne, som opleve Herrens Gjenkomst og „i en Hast, i et Øjeblik" henrykkes og herliggjøres. Imidlertid, Nødvendigheden af en virkelig væsentlig Forskjel lader sig ikke indse. Den hellige Aabenbarings Beskrivelse af den sidste Tids uhyre Trængsler er saadan, at det meget mere synes indlysende nok, at for den Tids Slægt af

Christne vil en yderligere Lutringens Ild ikke være fornøden.

Tanken om fortsat Helliggjørelse, Lutring og Renselse efter Døden er en barmhjertig Tanke, fuld af Trøst. Den vækker og nærer i mange Bekymredes Hjerter Livsens Haab med Hensyn til de mange, som gaa herfra i en Tilstand, om hvilken der er sagt, at den ikke er god nok for Himlen, men paa samme Tid for god for Helvede. Den Sjel er for god for Helvede, som bærer Troens Gnist i sig ved sin Bortgang. Den kan purgatorisk beredes til at blive god nok for Himlen. Men den Sjel, i hvilken enhver Troens Gnist er sluknet, det Menneske, som døde i Ubodfærdighed og Vantro trods al Adgang i Livet til en klar Afgjørelse for Evigheden, kan ikke hjælpes til Omvendelse ved Purgatoriets Midler, der kun ere til Lægedom for de Syge, men ikke de til Levendegjørelse for de aandeligt Døde. Andet har Kirken aldrig lært. Purgatoriet er for de Fromme, ikke for de Ugudelige. Dette var altid dens Lære. Enhver anden Forstaaelse er en Misforstaaelse.

3. Vi have hidtil dvælet ved det første Stadium af Herliggjørelse, for saa vidt som denne er individuel. Men ogsaa Begrebet om de „Helliges Samfund" maa stilles i Forhold til vort Lærepunkt. De Helliges Samfund maa strække sig ud over Død og Grav. Thi Christi Legeme er ét, Kirken er én. Og saa vist som dette Samfund er et levende og actuelt og ikke blot et physisk eller hyperphysisk, fordrer det ogsaa en Actualitet, der rækker ud over Død og Grav. Ogsaa dette er et forsømt

Punkt i vor Lære. Og Forsømmelsen har hævnet sig ved en Reaction til Fordel for Hjertets Krav, men som tildels er gaaet langt ud over de ved Skrift, Tradition og besindig Tænkning satte Grændser, og har forvildet sig ind i Sværmeriets uhyggelige og farlige Egne. Vi mene, at om den stille Reformation, som her for Tiden arbejder med klar Bevidsthed, i Tide havde gjenoptaget den Række af smukke Momenter, som var gaaen tabt, da var Kirken ikke saa let bleven foruroliget af Spiritisme og lignende Phænomener. — Samfundet mellem de Hellige her og hisset kræver som et communio caritatis ogsaa gjensidige officia caritatis. Blandt disse officia indtager allerede her Forbønnen en væsentlig Plads. Vi ledes saaledes naturligt hen til Foreſtillingen om de her Levendes Forbøn for de Bortgangne og omvendt.

I den aller nærmeste Forbindelse med de purgatoriske Ideer staar Bønnen for de Døde, som ikke forkastes i vor Kirke. „Vi vide, at de Gamle tale om Bøn for de Døde, som vi ikke forbyde“ (quam nos non prohibemus), heder det i Apologien, „Epiphanius vidner, at Aerius har ment, at Bønner for de Døde ere unyttige. Dette dadler han. Vi tage heller ikke Aerius i Forsvar.“[1]) Dette forudsætter, at deres Tilstand ifølge dette Bekjendelsesskrift ikke ansees for den endelige, men at de inden Dommen endnu har noget at gjennemgaa, før Maalet er naaet, og at vi derunder, ligesom i dette Liv, kunne komme dem til Hjælp med vor Forbøn. Vi tro at turde gaa et Skridt videre til den Erkjendelse, at der ifølge den hellige Skrift

[1]) XII, 43. 44.

ikke blot tør bedes for de Døde, men at der ogsaa skal bedes for dem. Se Apostelens Formaning 1 Tim. 2 om Forbøn for alle Mennesker. „Der siges ikke: 'for alle Mennesker i Kjødet', men: for alle Mennesker.“[1]) „Kjærligheden vil ikke lade sig afholde fra at befale de Døde til Guds Barmhjertighed og gjøre Forbønner for dem.“[2]) Nej, den finder heri en Tilfredsstillelse af en uafviselig Trang. Sagen kan blive i højeste Grad practisk. Vi tænke paa et Menneske — f. Ex. et Barn — der har voldt en Bortgangen den dybeste Hjertesorg. Han kommer til Syndserkjendelse, til levende Anger over denne Synd. Hvad vilde han ikke give for at kunne gjøre noget af det Onde godt igjen! Er dette da uigjenkaldelig umuligt, absolut forsent? Kan han ingen virkelig Kjærlighedens Tjeneste vise den dybt Forurettede? Det synes ham at være til at fortvivle over, om det er saa. Men det er ikke saa. Det er ham et sandt Evangelium at faa vide, at det er ikke saa, at han meget mere ved flittig Forbøn endnu kan bøde paa meget ved Kjærlighedens Tjeneste. — Og naar vi samles om vore Bortgangnes Baare, ved deres Grav, er det da ikke en Art af Egoismus, er det ikke et Forhold saa koldt som Is, at vi der i Bønnen kun tænke paa os selv og vor egen Interesse og ikke paa dem? Man behøver ikke at være Katholik for at føle det Frastødende, Kjærligheden Krænkende i dette. Naturligere for hele vort indre Menneske er det at bede som vore fromme Fædre: Miserere, Domine, miserere!

[1]) Martensen, Ethik II, 1. 329 ff.
[2]) L. c.

Requiem æternam dona eis, Domine, et lux perpetua luceat eis![1]) „Intet Under, at Forbønnerne for de Døde, som Erfaring viser, høre til det christne Folks kjæreste og gavnligste Andagter."[2]) Kjærligheden finder heri sit reneste Udtryk, sin ædleste Tilfredsstillelse.[3])

„Der maa sættes et Vexelforhold mellem det hinsidige Rige og dette."[4]) Thi Riget er ét, Kirken én. Correlatet til de her Levendes Forbøn for de Bortgangne er de Bortgangnes Forbøn for de her Levende.

Heller ikke denne Tanke er forkastet i den lutherske Bekjendelse. „De Hellige i Himlen bede for Kirken." „Den salige Maria beder for Kirken" og „er værdig den højeste Ære."[5]) „Jeg tror ikke," skriver St. Augustin om sin afdøde Ven, „at han skulde glemme mig; thi du, o Herre, som er den Kilde, af hvilken han drikker, kommer os ihu."[6]) Man har visselig ikke med Urette, tænkt som St. Augustin: En Ven kan ikke glemme sin Ven, en

---

[1]) De smukkeste Betragtninger over dette Punkt vil man finde i Cardinal Wiseman's Conferenstaler. Cfr. 11 sub fin.

[2]) Oswald, Eschatologie 5 Aufl. Paderborn 1893. S. 113.

[3]) Men der skal jo kun bedes for dem, der døde i Troen og ikke for Vantro; og hvorledes skulle vi kunne være forvissede i den Sag? spørger maaske nogen. — Vi henvise en saadan først til Apostelen Pauli Formaning til at bede for alle Mennesker og lægge dernæst til, at vi bede for vore Døde under Forudsætning af deres Frelse. Tage vi fejl, saa henholde vi os til Apostelens Formaning og til Guds Barmhjertighed, som er rig nok til at tilgive Kjærlighedens mulige Vildfarelse.

[4]) Martensen, Dogmatik 474.

[5]) Apol. Art. IX, 3; cfr. Schmalk. Art. II, 2, 14 og Apol. Art. IX, 11.

[6]) Confessiones IX, 3. Cfr. Vidnesb. af Kirkeff. III, 238.

Moder kan ikke glemme sit Barn. Disse Forhold ere blevne en Del af vor Personligheds individuelle Indhold og kunne ikke ophøre, uden at Personligheden maatte tænkes at blive en anden end før. Det er dens evige Identitet med sig selv, som er til Hinder for en saadan Forglemmelse, en Tanke, som vi allerede have fundet stadfæstet i den hellige Skrift. „At de Døde eller rettere de Levende, de Salige, hisset bede for os er en Forestilling, som naturligt fremkommer i den christelige Bevidsthed og strider ingenlunde mod den hellige Skrift.“ [1])

Vi have før omtalt vor Trang til menneskelig Forbøn.[2]) Christus er nu vistnok først og fremst vor Midler ogsaa i denne Henseende. Men lige saa lidt som dette ophæver vor Trang til menneskelige Forbedere her, ophæver det vor Trang dertil hisset. Ogsaa her er Sagen i sig selv ganske den samme, Trangen den samme. Det Argument, at Christus er vor eneste Midler ogsaa som Forbeder, beviser for meget. Thi deraf maatte sluttes, at al menneskelig Forbøn til enhver Tid er utilbørlig. Christus er skikket til at være vor barmhjertige Talsmand hos Gud, efterdi han „er forsøgt i alle Ting i Lighed med os,“ og han har sit Forbillede i den gamle Pagts Ypperstepræst, som „kan have Medlidenhed med de Vankundige og Vildfarende, fordi han selv er omgiven med Skrøbelighed“ (Hbr. 4, 15; 5, 2). Det samme gjælder mutatis mutandis om vore lidende og skrøbelige Brødre og Søstre: Deres Medlidelse med os

[1]) Martensen, Ethik II, 1. S. 329 ff.
[2]) § 37, 1 in fine.

her gjør dem medlidende ikke blot her, men ogsaa hisset. Men derfor maa vi ogsaa tænke dem medbedende. Og der er al Grund til at tro, at de paa sit højere, klarere, helligere Standpunkt hisset ville være bedre Forbedere end nogensinde her. Tanken herom har lettet mangen tung Adskillelsens Stund. Vi tænke os ikke vore Hellige i Lighed med Epikurs Guder som egoistisk selvtilfredse i Nydelsen af sin egen Lykke. Vi tænke os dem kjærligere end nogensinde før, men derfor ogsaa mere deltagende end nogensinde før. Og at Døden, hvis Braadd er brudt i Christo, skulde formaa at aabne en Kløft i Christi mystiske Legeme, som skulde være uoverstigelig endog for Kjærligheden — dette er alt andet end en christelig Tanke.

At tilbede de Hellige (den hellige Jomfru eller nogen anden Helgen) har Kirken altid eftertrykkeligen forbudt. Kun Gud, men ikke dem tilkommer λατρέια. De skulle ikke paakaldes som Væsener, der af egen Magtfuldkommenhed kunne yde os den ringeste Tjeneste. Men Kirken har tilladt og anbefalet, at de æres og anraabes om Forbøn (δουλέια). Derimod har Kirken aldrig gjort denne Anraabelse til Pligt for sine Børn,[1]) lige saa lidt som den nogensinde har bestridt nogens Ret til at vende sig directe til Gud. „Der lebendige Glaube an Christus ist unerläßliches Erfordernis zum Heile, nicht die Verehrung der Heiligen.“[2]) Om denne heder det kun, at den er „god og nyttig“, og at den „ikke strider mod Guds Ord.“ (Tridentinum). „Wir rufen die Heiligen

[1]) Cfr. Oswald, Eschatologi 153.
[2]) L. c. 170.

an, daß sie mit uns bitten den Vater in dem Namen Jesu. Wir bitten die Heiligen nicht als Geber, sondern als Erwerber der Gnaden. Sie sind auch nicht Mittler der Erlösung, sondern der Fürbitte." [1]) En særegen Stilling indtager dog det Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum etc., hvormed den hellige Jomfru prisedes salig af Engelen, og hvormed Kirken har ment, at hun ogsaa bør prises af os i Kraft af hendes egne prophetiske Ord: „Fra nu af skulle alle Slægter prise mig salig." Den christelige Sans ved at skjelne mellem det «miserere nobis, Domine», som er en Grundform for Synderes Henvendelse til Gud, og det «ora pro nobis», som er en Grundform for deres Henvendelse til hans Hellige. Og naar denne Anraabelse af de Hellige gjerne slutter med Formen: «per Dominum nostrum Jesum Christum,» saa skal dette tjene til Vidnesbyrd mod dem, som have villet imputere Kirken, at den ved sin Paakaldelse af de Hellige gaa Christi Fortjeneste for nær.

Trangen til saadan Anraabelse plejer man at betegne som en Ydmyghedens Trang, en Ytring af den samme Følelse af vor Uværdighed for den hellige Gud i hans Majestæt og Herlighed, der bringer os til at søge Faderen formedelst Sønnen, „det Menneske Jesus Christus", hvad der ingenlunde udelukker den directe Henvendelse til Faderen. „Agtværdig og udadlelig er den Følelse, der driver den Troende til nærmest at henvende sig til en Lavere, som, fordi han selv har været svag og

[1]) Johan Fabri v. Heilbronn hos N. Paulus. Katholik 1892. S. 125.

synbig, af egen Erfaring fortrolig med en Synders Kampe, nu maa synes os saa meget mere tilbøjelig til at have Medlidenhed med Synderen."[1]) „Vi anraabe de Hellige ikke af Mistillid til den guddommelige Godhed og Barmhjertighed, men af Ydmyghed."[2])

Der indvendes, at om de Hellige overhoved kunne komme i Rapport med os, ja om de endog blot paa nogen Maade have Bevidsthed om vore Anliggender i Tidens Elende, saa vil det forstyrre deres Salighed. Svaret er dels, at deres Tilstand endnu ikke er Salighedens endelige, fuldkomne Maal, consummatio gloriæ, dels, at „ihre Ruhe unerschütterlich in Gott befestigt ist."[3])

Men der indvendes videre, at vi ikke kunne naa dem med vore Anraabelser. Vi maatte ellers tillægge dem baade Alvidenhed og Allestedsnærværelse. Svaret er dels, at vi i den Henseende ikke behøve at tænke dem i Besiddelse af mindre Fuldkommenhed end de hellige Engle, som baade kjende vore Forhold og antage sig os; dels „daß Engel wie Heilige, wenn auch vielleicht örtlich von uns getrennt, in Kraft ihrer geistigen Natur, vor der alle Ferne schwinde, unmittelbar die irdischen Dinge geistig wahrnehmen;"[4]) dels, „daß die Heiligen die Dinge, welche sie außer Gott erkennen, formaliter in Gottes Wesen, wie in einem Spiegel erschauen."[5]) Vi lægge til: Den

[1]) Oswald, l. c. 182.
[2]) Johan Fabri v. Heilbronn hos N. Paulus. Katholik 1892. S. 125.
[3]) Oswald, L. c. 144.
[4]) L. c. 145.
[5]) L. c.

her berørte Vanskelighed turde stille sig mindre betydelig i vore Overvejelser i samme Grad, som vi daglig ere Vidner til, hvorledes Menneskeslægten allerede i den „nærværende Tid" mer og mer formaar at overvinde de Hindringer, som voldes af Tidens og Rummets Skranker. Forøvrigt henvise vi til St. Augustins Afhandling om disse Ting: De cura pro mortuis etc.[1])

Naar Helgencultusen i saa høj Grad holder en Kløft aaben mellem romersk og protestantisk Bevidsthed, da skulde vi være tilbøjelige til at tro, at det mindre er denne Cultus efter dens rene og oprindelige Ide, som er saa stødende for vor Bevidsthed, end dens extreme Former i Praxis og den fordringsfulde Plads, den indtager i den romerske Gudstjeneste. — Fordomsfrie Protestanter, som f. Ex. Leibnitz, have vel vidst at skjelne mellem den kirkelige Ide og individuelle Udskejelser.[2])

---

[1]) Cap. 15. 16.

[2]) „Dersom det er Afguderi at anraabe Engle og Hellige om Forbøn hos Gud, saa indser jeg ikke, hvorledes man skulde kunne frikjende en Basilius, en Greg. af Nazians, en Ambrosius og andre, der hidtil gjaldt for Hellige, for Afgudsdyrkelse." „Da de salige Aander se alt klarere, da deres Kjærlighed eller Vilje til at hjælpe er mere brændende, deres Bøn kraftigere" end her i Livet, „da det er bekjendt, hvor meget Gud har tilstaaet allerede de Levendes Forbønner . . . saa indser jeg ikke, hvorledes man kan regne det for en Forbrydelse, naar man anraaber en salig Aand eller en hellig Engel om Forbøn eller Hjælp." „Afgudisk eller fordømmeligt kan det dog ikke være; ellers vilde vi til største Fare for Troen paastaa, at den sande Kirke trods Christi Forjættelser straks i sin Begyndelse er gaaen til Grunde ved grueligt Frafald. Bekjende vi derimod, at den indtil nu har holdt sig imod Helvedes Porte, saa tør vi ikke lade os løsrive fra Forbindelsen med den af den

4. Traditionen. — Tertullian taler om Bønner for de Døde paa hans Tid.[1]) De havde været „almindelige fra de tidligere Tider.“[2]) Ligesaa d. h. Cyprian.[3]) Origenes forklarer 1 Cor. 3, 12 ff. om Skjærsilden,[4]) og han betegner de Dødes Opholdssted som et „Opdragelsesssted, en Skole for Aanderne.“[5]) Han taler ogsaa om en „Lutringens Ild“.[6]) St. Basilius forklarer ogsaa 1 Cor. 3 om Skjærsilden, „Renselsens Ild“; de Dødes Sted er „Sjelenes Renselses Sted“.[7]) — Den h. Ambrosius beder: Da requiem, Domine, servo tuo Theodosio, requiem illam quam præparasti servis tuis.[8]) St. Augustins Tanker kan man læse ud af hans skjønne Bøn for sin Moder strax efter hendes Død. Tilsidst siger han: Inspira, Domine meus, Deus meus, inspira fratribus meis servis tuis, ut quotquot hæc legerint meminerint ad altare tuum Monicæ famulæ tuæ cum Patricio quondam ejus conjuge.[9]) Han slutter af Mt. 12, 32,

Grund, at den ikke med et Slag formaar at afskaffe Misbrug, som den selv alvorligt misbilliger; og utvivlsomt vil man lettere kunne berigtige dem, naar Enheden er restitueret, og man efter Fredsslutningen kan anvende al Omhu paa Helbredelsen af de huslige Onder.“ Systema 99. 113.

[1]) De monogamia Cap. 10.
[2]) Münscher, Dogmengesch. I, 58.
[3]) Epist. 66.
[4]) In Ier. proph. hom. 16.
[5]) Thomasius, Origenes 250.
[6]) Ibid.
[7]) Comment. in Is. 9.
[8]) Orat. in obitu Theodos.
[9]) Confessiones IX, 13. Cfr. Vidnesb. af Kirkeff. III, 264 ff. cfr. De cura pro mortuis gerenda Cap. 4: Non sunt prætermittendæ supplicationes pro spiritibus mortuorum.

at der gives Tilgivelse i det tilkommende Liv[1]) og skriver om dem, der maa udholde „temporære Straffe" efter Døden,[2]) om Muligheden af en ignis purgatorius eller emendatorius.[3]) — St. Gregor den Store: De quibusdam levibus culpis ante judicium esse purgatorius ignis credendus est.[4]) — Cyrill af Jerusalem formaner til Forbøn for de „hensovede hellige Fædre og Biskoper" o. s. v. „idet vi tro, at det vil være til stor Nytte for de Sjele, for hvilke der bedes, naar det ophøjede og ærværdige Offer ligger for os."[5]) Paa samme Maade Chrysostomus, der fører Forbønnen for de Døde tilbage til apostolisk Anordning.[6]) Vi kunde desuden nævne en Række andre Fædre: Hieronymus;[7]) Clemens af Alex.[8]) Gregor af Nyssa, Epiphanius,[9]) Theodoret, Gregor af Nazians.[10]) Dertil kommer Inscriptioner i Katakomberne[11]) og Kirkens Liturgi fra de ældste Tider.

I Middelalderens Scholastik tales der om forskjellige Regioner af Døde: 1) De, der dø i Dødssynder uden Bod, komme i Helvede, infernus. 2) Udøbte Børn: lim-

[1]) De civit. Dei XXI. Cap. 24, 2.
[2]) L. c. XXI, 13.
[3]) Enchirid. ad Laurent. Cap. 69.
[4]) Dial. Lib. IV. Cap. 39.
[5]) Catech. myst. 23 n. 9 cfr. Bidnesb. af Kirkeff. V, 362.
[6]) Homil III in epist. ad Phil., cfr. Homil. 32 in Math., 84 in Joan.
[7]) Epist. ad Pammach.
[8]) Stromat. VII, 12.
[9]) Hær. 75.
[10]) Orat. 10 og 39 in fun. fratr. Cas.
[11]) Cfr. Walter, Die römischen Katakomben. Frankf. 1866, 25 ff.

bus infantium, puerorum. 3) Den gamle Pagts Fromme, limbus patrum. Dette Sted tænkes forladt af Fædrene ved Christi Nedfart. 4) De Hellige, som ikke behøve Renselsen, coelum. 5) De Troende, som trænge Renselse for tilgivelige Synder, purgatorium. Helgene og Martyrer tænktes undtagne fra Renselsens Nødvendighed. Derfor heder det: Injurium facit martyri, qui orat pro martyre. For dem skal der ikke bedes. Derfor heder det ogsaa i Messen, for saa vidt som Messeofferets Frembærelse har Hensyn til de Hellige: ut illis (o: sanctis) proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem.

De Hellige bede for os. Origenes taler oftere herom.[1]) Ligesaa St. Cyprian;[2]) Gregor af Nazianus;[3]) St. Ephräm,[4]) Hieronymus.[5]) Cyrill af Jerusalem: „Derfor tænke vi paa de allerede Hensovede, først Patriarcherne, Propheterne, Apostlene, Martyrerne, for at Gud ved deres Bønner og Forbønner skal høre vor Bøn.“[6]) Vi anraabe dem med Rette om Forbøn. St. Augustin: Merito pro aliis defunctis dormientibus orat ecclesia; pro martyribus non orat, sed eorum potius orationibus sese commendat.[7]) Af Ydmyghed gjøre vi det. T. s.: Si accipere minus digni sumus, per amicos ipsius (o: Dei), qui eum de ipsius dono paverunt,

[1]) Hom. in cant. 4, 4.
[2]) Epist. 57.
[3]) Orat. 20.
[4]) Paraenesis ad poenitentiam.
[5]) Adv. Vigilantium.
[6]) Bibliotheca af Kirkeff. V, 362.
[7]) Serm. 284, 5

petamus.[1]) De Hellige ere vore advocati hos Gud[2]) og den hellige Jomfru i eminent Betydning vor advocata (Irenæus).[3]) De have ingen selvstændig Magt og skulle ikke tilbedes,[4]) men kun anraabes om Hjælp ved den Indflydelse, de have hos Gud i Kraft af sit inderlige Livssamfund med Christus.[5])

Den romerske Kirke har som saadan følgende Bestemmelser om Skjærsilden: „Desuden gives der en rensende Ild, hvori de Frommes Aander smertelig bøde til sin bestemte Tid for at faa Adgang til det evige Fædreland, hvor intet Urent kommer.[6])" „Den katholske Kirke lærer, at der gives et Renselsessted, og at der kan ydes de Sjele, som ere der, Hjælp ved Forbønner af de Troende, men især ved det Gud velbehagelige Alterets Offer."[7])

Hvad Kirkelæren om de Helliges Forbøn og deres Anraabelse om saadan angaar, da har allerede det syvende almindelige Concil (Nicæa II) udtalt den Tro, „at de Hellige bede for Verden," (πρεσβεύειν ὑπερ τοῦ κόσμου). Tridentinum: (Biskoperne skulle lære:) Sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus offere;[8])

---

[1]) Serm. 332, 3.
[2]) August. Serm. 285, 5,
[3]) Cfr. Schwane, Dogmengesch. der patrist. Zeit. Münster 1869. S. 800 f. Om den specielle Mariacultus i den patristiske Tid se S. 803 f.
[4]) D. s. Dogmengesch. d. vornicänischen Zeit. München 1862. S. 538.
[5]) L. c. Not. 5.
[6]) Cat. Rom. I. Cap. 2.
[7]) Conc. Trid. Sess. XXV; cfr. Sess. VI. Can. 30; Sess. XX cap. 2 og Can. 3.
[8]) Sess. XXV.

beneficia impetranda (sanctorum intercessione) a Deo per filium ejus Jes. Chr., qui solus noster redemtor et salvator est.[1]) Der læres: bonum atque utile esse suppliciter eos invocare . . . ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere.[2]) Den adoratio, som tilkommer Gud, er væsentligt forskjellig fra den blotte invocatio og veneratio, der betegne Henvendelsen til de Hellige. Der læres ikke, at saadan Anraabelse befales af Guds Ord (eller Kirken), men kun: non pugnat cum verbo Dei.[3])

Møhler begrunder sin Kirkes Lære om Mellemtilstanden med Argumenter, som have faaet Indflydelse inden den nyere Protestantismus.[4])

---

[1]) L. c.

[2]) L. c.

[3]) L. c.

[4]) „Det er den fuldkomneste Selvmodsigelse at gaa ind i Himlen besmittet med Synd — enten den nu er 'bedækket' eller 'ubedækket'. Derfor paatrænger sig det Spørgsmaal: Hvorledes bliver Mennesket endelig befriet fra Synden? . . . Ved den mechaniske Befrielse fra Legemet, hvorom de protestantiske Symboler tale saa meget? Men det lader sig paa ingen Maade indse, hvorledes den syndige Aand kan blive befriet fra Synden derved, at Legemet aflægges. Kun den, der ikke fasthholder det sedelige Synspunkt med Hensyn til Synden eller er hjemfalden til manichæist-gnostiske Vildfarelser, kan antage noget saadant. Eller skulle vi tænke os et eller andet Magtsprog af Gud, en eller anden voldsom, mechanisk Fremgangsmaade, hvorved Renselsen sker? En eller anden pludselig, magisk Forvandling forudsætter den protestantiske Lære ubevidst ... Men Katholiken, der aldrig kan tænke sig Mennesket uden Selvvirksomhed, maa ogsaa give Plads for denne ved den endelige Renselse og afvise deslige mechaniske Processer som uforenlige med den hele sedelige Verdensorden. Vilde Gud betjene sig af saadan Frem-

5. Luther har efterhaanden med de sterkeste Ord hævdet Læren om Skjærsilden og de Helliges Paakaldelse [1]) og med lige saa sterke Ord forkastet det Hele.[2]) Forkastelsen er fra hans Standpunkt det Consequente. Hele den gammellutherske Scholastik stiller sig i samme negative Forhold til Begrebet om en Mellemtilstand. Efter Døden antager man for de Fromme den hele Salighed. Man har sagt, at Reformationen ingen Opgave havde paa eschatologisk Felt, og deraf villet forklare, at Eschatologien inden den protestantiske Dogmatik indtil vor Tid har været et forsømt Punkt. Men havde den overhoved ingen Opgave paa dette Punkt, da havde den heller ikke den Opgave at forkaste, hvilket den i dette Stykke har gjort med Hensyn saa godt som til den hele kirkelige Tradition. Mod alle purgatoriske Forestillinger har den polemiseret, navnlig med de Argumenter, at de skulle være i Strid med Christi Fortjeneste og i Strid med Skriftens Lære om de Frommes Salighed efter Døden. Begge Argu-

gangsmaade, da kom Christus forgjeves." Symbolik S. 61 f. — Hettinger: „Vi skulle ikke blot kjærligt mindes de Afdøde, ikke blot lægge Krandse og Blomster paa deres Kiste og rejse Mindestene paa deres Grave; vi ville forblive i virksomt Samfund med dem, forenede ved den virksomme Kjærligheds Baand . . . Den Tro, som, om end i dunkle Forestillinger og ubestemte Anelser gaar gjennem alle Folk, og kun hos Protestanterne er ganske forkrøblet, at de Levende endnu kunne gjøre noget for de Afdøde, har hos os et bestemt Grundlag, klar Form og et sikkert Maal." Apologie des Christenthums II, 2. S. 331 ff.

[1]) Werke. Erl. 24, 147. 150. Cfr. ogsaa hans Brev til Menigheden i Erfurt og vore Citater IV, 1, 151.

[2]) Schmalk. Artt. P. II. Art. 2, 8. 14.

menter bero paa en Misforstaaelse af Lærens virkelige Mening, som vi allerede vide. — Forsømmelsens eller rettere Forkastelsens Aarsag ligger dybere og synes os meget klar. For Luther og de Dogmatikere, som med ham have hævdet Begrebet om den tilregnede Retfærdighed i Enfidighed, var Forkastelsen af Begrebet om en lutrende, rensende, helligende Mellemtilstand ganske consequent. Christi tilregnede Retfærdighed — justitia extra nos — var for dem saaledes det ene Fornødne i Forhold til Gud, at en fortsat Udvikling i Helliggjørelse for dem maatte stille sig som ufornøden. Heri er der en ganske naturlig Sammenhæng.

Lige saa naturligt er det, at de purgatoriske Ideer maatte komme igjen, men tillige, at de først da kunde komme igjen, naar der var gjenvundet en Plads i Systemet for det Ethiske, for Helliggjørelsen. Dette er skeet ved den stille Reformation. Dermed fulgte Interessen for Mellemtilstanden, og hvad dermed staar i Forbindelse. Martensen har saaledes ikke blot varmt og udførligt anbefalet Bøn for de Døde og bekjendt sig til Troen paa de Saliges Forbøn,[1]) men, som vi have bemerket, ogsaa gjenoptaget Begrebet om et Purgatorium i egentlig Forstand som en Tilstand i smertefuld Rensels. Ligesaa De Wette og Baumgarten Crucius, der antage en fortsat timelig Straf efter Døden og holde for, at vi kunne komme de saaledes lidende Sjele til Hjælp.[2]) En status intermedius mellem Døden og Dommen læres nu

[1]) Ethik II, 1. 329 ff.
[2]) Cfr. Wetzer & Welte IV, 1285.

med flere eller færre Indrømmelser til den førreformatoriske Lære af en stor Mængde protestantiske Theologer. Vi nævne exempelvis foruden de Anførte: Vilmar,[1]) Granfelt,[2]) v. Zetzschwitz,[3]) Kahnis,[4]) Thomasius,[5]) Dorner,[6]) Nitzsch,[7]) Bjørling.[8])

6. Den kirkelige Lære om en purgatorisk Mellemtilstand tilfredsstiller en Trang, som kommer til Orde i Hedenskabet. Trangen til Lutring og Rensels efter Døden kommer saaledes frem i de udbredte Forestillinger om en Sjelevandring. Saaledes hos Ægypterne og Inderne. — Ifølge Persernes Lære bliver den endnu urene Sjel vist ud i Mørket for at bøde for Synden, indtil den enten selv har bødet nok, eller den bliver hjulpen ved Ofringer og Bønner af Efterlevende,[9]) eller den vender tilbage til Gud efter den endelige, rensende Verdensbrand.[10]) — I Norden tænktes Helhejm lige saa lidt som Valhall som evigt Opholdssted; det var kun forberedende for Salighedens guldtakte Gimle. — Blandt Grækerne og Romerne finde vi ogsaa Træk af Forestillingen om de Dødes Rige som et Rensels Sted.[11]) Mærkelig er ogsaa

[1]) Dogmatik II, S. 296 ff.
[2]) Dogmatik § 94.
[3]) Apologie. Leipz. 1866. S. 405.
[4]) Dogmatik III, S. 553 f.
[5]) Dogmatik III, 2. S. 439 ff.
[6]) Glaubenslehre II, 952 f.
[7]) System d. chr. Lehre. Bonn. 1851. S. 401—404. 411.
[8]) Dogmatik II, 5. S. 10 ff.
[9]) Spiegel, Avesta. Vendidad. XII Farg.
[10]) Windischmann, Zoroastrische Studien. Berlin 1863. S. 232.
[11]) Nägelsbach, Nachhom. Theologie 7 Abschn. § 26 ff. Lücken,

her Platons Fremstilling. I Phædon heder det: Saasnart de Døde ere komne til det Sted, hvortil enhver føres af sin Dæmon, blive først de dømte, der have ført et fromt og skjønt Liv, samt de, der ikke have levet saaledes. De derimod, der erkjendes at have ført en middelmaadig Vandel, begive sig til Acheron, bestige de Fartøjer, som der ligge for dem, og komme paa dem til Søen. Her bo de og blive renfede, lide Straf for de Forurettelser, de have begaaet, og blive frikjendte, ligesom de ogsaa erholde Belønning for deres gode Gjerninger, enhver efter Fortjeneste. Men dem, hvis Tilstand erkjendes ulægelig, nedstyrter den retfærdige Skjæbne i Tartaros, hvorfra de aldrig vende tilbage.

Hedenskabet viser os overhoved Forestillingen om en tredobbelt Tilstand efter Døden: En evig Lykssalighed, en evig Fortabelse og en Tilstand i Lutring og Renselse fra Synden, et Purgatorium.

2.

Frelsens Begreb som Menneskets Frelse kræver en Restitution af Syntheseen mellem Aand og Legeme. Thi denne Syntheseen hører til Menneskets Væsen. Aanden maa saaledes atter iføres sit Legeme.

Sit Legeme. Væsenets Identitet med sig selv kræver, at Aanden faar, ikke et andet, et i enhver Henseende nyt Legeme, men det for den ejendommelige, medskabte Legeme.

Die Traditionen des Menschengeschlechts § 94. Se ogsaa de merkelige Skildringer hos Virgil i Æneidens 6 Bog V. 127—750.

Den kræver Opstandelseslegemets væsentlige Indentitet med det nuværende. Credo hujus carnis resurrectionem, heder det i en oldkirkelig Gjengivelse af Apostolicum (Aquileia); og det fjerde Lateranconcilium bekjender: cum suis propriis resurgent corporibus quæ nunc gestant. Skal Væsenets Identitet kunne fastholdes, maa der være Continuitet ikke blot for Aandens, men ogsaa for Legemets Vedkommende.

Vi tænke ikke herved paa en absolut stoflig Identitet, et Begreb, som vilde føre til de mest monstrøse Forestillinger og ind i uløselige Vanskeligheder.[1])

Men vel tænke vi paa en væsentlig Identitet. Under alt det legemlige Stofskifte i Tiden er der jo et blivende Substrat, som altid bliver sig selv ligt og udgjør den individuelle Legemligheds Væsen. Det er dette, som medfører, at denne individuelle Legemlighed trods det uophørlige Stofskifte, den ustandselige Forandring, som den er underkastet i Tiden, dog altid bliver identisk med sig selv. Et Menneske er lige saa lidt legemligt som aandeligt en helt anden, end det var for syv Aar siden. Dette Blivende, Væsentlige og tillige Individuelle ved vor Legemlighed turde være at anse for den germen præformatum, hvori Opstandelseslegemets Continuitet med det nuværende er at søge. Det er indenfor dette Naturstubstrat i vor Personlighed, vi have at søge en Plads for de middelalderlige Theologers dybsindige Ide om Menneskenaturens potentia obedientialis, dens Anlæg for en Fuldkommen-

[1]) Oswald giver en meget instructiv Oversigt over Problemets Vanskeligheder i sin Eschatologie S. 298 ff.

gjørelse som Aandens Udtryk og Redskab under Aandens eget ethisk-intelligente Arbejde og navnlig formidlet subjectivt ved Askesen, objectivt ved Sacramentet. Paa denne Maade bliver vor Legemlighed noget andet og mer end „Broder Esel", som skal dødes. Den bliver Spiren til en Legemlighed af højere Orden, som factisk skjøttes og plejes ved alt ethisk Arbejde allerede her, en „Anbahnung" for Opstandelseslegemet.

Allerede Origenes's Tanker om Opstandelseslegemet gik i denne Retning: Ikke det samme legemlige Stof, som vi i dette Øjeblik bære paa, skal opstaa med alle sine enkelte Bestanddele. I ethvert Legeme er der indplantet en Livsspire, en Dannelseskraft, som er uforgjængelig og udgjør dets egentlige Væsen. Heraf udvikler Gud et nyt Legeme, som svarer til den forklarede Aands Ejendommelighed og er Udtryk for dens Væsen.[1])

Identiteten er det Væsentlige ved Opstandelsesbegrebet. Og Udtrykket „Opstandelse" skal paa drastisk Maade fornemmelig betegne dette. Derimod turde det være mindre væsentligt, om der herved skal tænkes paa noget Localt —en guddommelig Almagtsvirkning, hvorved de jordiske Elementer skulle give tilbage de Naturbetingelser for Legemernes Restitution, som de have assimileret — eller paa en Almagtsvirkning, hvorved den Potens af Physis, som Sjelen ejede i sin „Mellemlegem-

[1]) Thomasius, Origenes S. 254 f.; cfr. Athenagoras hos Möhler, Patrologie. Regensburg 1840. I, 272 ff.; Augustin, Enchiridion ad Laurentium Cap. 88 ff. (Vidnesb. af Kirkeff. IX, 85 ff.).

lighed" (i „Mellemtilstanden") vorder til fuld Virkelighed. Ogsaa en saadan Proces kan betegnes som en Opstandelse fra de Døde, dersom det antages, at det til Jorden overgivne Legeme i hin Potens har afgivet Naturbetingelsen for sin endelige Restitution, ligesom Kornet, der dør i Jorden og opløses deri uden in individuo at vende tilbage — „du saar ikke det Legeme, der skal vorde," siger Apostelen for saa vidt, 1 Cor. 15, 37 — men efter at have afgivet Betingelserne for det vordende, med dets eget Væsen identiske, nye Korn.

Hvad der er Gjenstand for det christelige Haab er ikke Legemlighedens blotte Restitution. Ogsaa for dens Vedkommende er Frelseshaabets Gjenstand Herliggjørelse, altsaa en restitutio in integrum, en saadan, hvorved ogsaa Legemligheden opnaar Maalet for sin Tilværelse, en forherliget Legemlighed. I vore Forestillinger herom maa vi for en væsentlig Del holde os til negative Bestemmelser: Vi maa tænke os alt det borte, som i Tiden er til Hinder for Realisationen af Legemlighedens Maal, navnlig i dens tjenende Forhold til Aanden. Dødeligheden, Forkrænkeligheden med alle dens forstyrrende, hæmmende og destruerende Følger maa ophøre, Legemet maa vorde uforkrænkeligt, udødeligt. Ophøre maa det nuværende Livs Afhængighed af Tidens og Rummets Skranker og af Endelighedens mange Behov, for saa vidt som alt dette betegner Mangler og Ufuldkommenheder ved vor menneskelige Tilværelse. Gravitationens momentane Ophævelse i den ekstatiske Svæven, som gjorde det muligt, ikke blot for Herren i Fornedrelsen, men ogsaa for

St. Peter at vandre paa Vandet (Mt. 14, 25 ff.) og som senere synes constateret ved saa mange Vidner i Tilstande af høj aandelig Henrykkelse allerede i dette Liv,[1]) afgiver vistnok ikke noget bestemt Forbillede for den kommende Tilværelse, men giver dog et Udgangspunkt for Tanken om Legemlighedens uendeligt forhøjede Beherskethed af Aanden som dens tjenende Organ og om Menneskets Overlegenhed over de lavere Naturkræfter overhoved. Den lader os ane Muligheden af et „aandeligt" Legeme, hvilket ikke er en Modsætning til det physiske Legeme, men til det Legeme, som tynges af Materien og ingenlunde fuldt ud er Aandens tjenlige Organ. Og naar der i Kirkesproget tales om et „forklaret" Legeme, saa er Tanken den, at Legemligheden vil naa det Maal at være et skjønt, klart og utvetydigt Udtryk for Aandens ejendommelige Fylde, dens Individualitet, som vi tænke os blivende,[2]) saa vist som enhver Individualitet repræsenterer en særegen guddommelig Tanke.

Det er betydningsfuldt, at den hellige Skrift vælger Lyset som Betegnelse for Opstandelseslegemets Herlighed. I den hele Natur gives der neppe noget, som staar Aanden og dens Væsen nærmere. Lyset er selv et Stof, det er ikke Aand. Men hvilket Stof! Det er uafhængigt af Tyngdens iagttagelige Love, og med sin uhyre Hastighed er det maaske mer uafhængigt af Tiden end alt andet.

[1]) Cfr. Görres, Die christliche Mystik. Regensburg und Landshut 1836. II. S. 518 ff. o. a. Stt.

[2]) Cfr. Augustin, Euchiridion Cap. 90 (Vidnesb. af Kirkefl. S. 86).

Guds eget Ansigt betegnes som et „lysende" Ansigt for alle hans Børn. Og de Saliges lysende Herlighed vil være en Refleks af den Guddomsherlighed, som møder dem.

Beskuelsen af den forklarede Christus, som vi have erkjendt som en væsentlig Kilde til det evige Livs Herlighed og Salighed, opnaar først da sin evige Bestemmelse, naar Legemet bliver Aandens forherligede Redskab og Christus virkelig skues ogsaa med Legemets Blik.

„Naar med det hellige Kjød vi os omklæde,
Paany engang, saar vor Person Formue
Til større Fryd, da den er hel tilstede.
Desaarsag voxe vil den Naadeslue,
Det højeste Gode ufortjent os sender,
Og som os skikket gjør til Gud at skue;
Og Synet voxer, og den Glød, som tænder
Af dette sig, maa voxe med det samme,
Saa vel som Straalerne, hvori den brænder." [1])

„Efter min Philosophie — siger Leibnitz — gives der ingen fornuftig Skabning uden et organisk Legeme; der er ingen skabt Aand, som er ganske udenfor Materien." [2]) Og hvad Mennesket angaar, slutte vi os til Oswalds Bemerkning: „Den Menschen zu entkörpern, das will sagen den Menschen zu entmenschen." [3]) Naturtilværelsen har kun Exemplarer af sin Slægt. Disse kræve som saadanne ingen Restitution for Evigheden. Thi de repræsentere hver for sig ikke ejendommelige Gudstanker. Exemplarerne ere som saadanne kun Gjentagelser af den samme Gudstanke. Men Mennesket er Individuum. Det

[1]) Dante, Paradiset, 14de Sang.
[2]) Theodicée II, 124.
[3]) Eschatologi 337.

er hverken efter sin aandelige eller legemlige Existens en blot Gjentagelse af samme guddommelige Tanke. Derfor tilkommer der Mennesket evig Existens efter hele dets Væsen som Aand og Natur. Menneskets Væsen og Trang miskjendes derfor ikke blot af Materialismen, der ikke ved af andet end Legemlighed at sige, men ogsaa af Spiritualismen og Rationalismen, der negter Legemets Opstandelse og kun lærer en evig Tilværelse i Aand, fordi den er blind for Legemlighedens Værd og Betydning og glemmer, at Mennesket ikke er Menneske uden som Synthese af Aand og Natur. Hvad disse Retninger lade leve evigt er derfor Aander og ikke Mennesker. Er det saa, som alle Tiders Dualisme (der udtaler sig i hine og lignende Retninger) er tilbøjelig til at paastaa, at Legemet under enhver Omstændighed kun kan tænkes som en Byrde for Aanden eller som en Skranke for dens Frihed, da maatte man begynde med at negte Christi forklarede Legemlighed. Dybere har Theosophien seet. Vi minde om dens bekjendte Ord, at alle Tings Maal er Legemlighed.

3.

Saa længe Aanden savner sin himmelske „Overklædning", betegnes dens Tilstand i Skriften som „Nøgenhed", 2 Cor. 5, 3. cfr. 1 Ptr. 3, 19; Apoc. 6, 9; 20, 4; Hbr. 12, 23, hvor de Bortgangne kaldes „Aander" eller „Sjele". — De Døde i Herren prises „salige", Apoc. 14, 13. Derfor kan Apostelen „længes" efter at fare herfra,

Philip. 1, 23; han faar jo „være med Christo"; cfr. Lc. 23, 43 („Paradis"); Act. 7, 56. 59; Hbr. 12, 23.

Skriftbevis for Læren om en purgatorisk Tilstand efter Døden har man ført ved Hjælp af følgende Steder: 2 Makk. 12, 43 ff. Af dette mærkelige Sted, der handler om Syndoffer og Bøn for de Døde, har man sluttet: De i Himlen behøve ikke vor Forbøn, de i Helvede have intet Gavn af den. Der maa altsaa gives et Sted, hvor vor Forbøn kan være nyttig for de Døde. — Hvad man end vil dømme om Bogens Betegnelse som apokryphisk, beviser Stedet i hvert Fald, at Jøder paa Forfatterens Tid bade for de Døde, og at Præsterne godkjendte dette, da de ellers maatte have refuseret Offergaven.[1]) Fremdeles Mt. 12, 32 (Synd mod Aanden). Heraf sluttes, at der gives Syndsforladelse efter Døden, ikke i Himlen, hvor den ej behøves, ikke i Helvede, hvor den er umulig, altsaa paa et andet Sted (Purgatorium). Maaske. Men det lader sig neppe benegte, at Stedet ogsaa kan udtrykke, at der gives Synd, som overhoved i Evighed ikke forlades. Mt. 5, 26 om den „sidste Hvid". Den skal hinsides vorde betalt. Men der gives ogsaa romerske Exegeter, som indrømme, at dette ikke behøver at ligge i Stedet.[2]) Endvidere Phil. 2, 10. Stedet er dunkelt og Fortolkningen i høj Grad controvers. 1 Cor. 3, 13 forklares tildels ogsaa af romerske Theologer om Trængsler i dette

[1]) „Ogsaa senere Tiders Jøder bade for de Døde, og de gjøre det endnu." Oswald, l. c. 93.

[2]) Cfr. Paul Schanz til Stedet.

Liv. Om 1 Ptr. 3, 19. 20 have vi udtalt os før.[1]) Hbr. 12, 14: Uden Hellighed skal ingen se Gud. Visio Dei beatifica, som er det courante Udtryk for den fulde Salighed, er betinget af Hellighed, fuldkommen Hellighed. Altsaa maa der en Renselse til efter Døden, da vi ikke dø i fuldkommen Hellighed. Dette Argument for en Mellemtilstand af purgatorisk Betydning er aldrig bleven gjendrevet.

Det er allerede bleven bemerket, at man fra 2 Tim. 1, 16 ff. (under den Forudsætning, at den der omtalte Onesiforus var død) og fra 1 Tim. 2 har hentet Argumenter for Bøn for de Døde.

Højst merkeligt og betydningsfuldt er Stedet Apoc. 6, 10 f. Den der udtalte Venten paa det Kommende (som er uforenlig med Evighedsbegrebet) synes at forudsætte, at de Afdøde endnu befinde sig i Tiden. Dernæst forudsætter Stedet baade en Viden om og en Interesse for det, der foregaar paa Jorden. Det samme synes at ligge i Apoc. 18, 20; cfr. Lc. 15, 7 og især Hbr. 12, 1, hvor de bortgangne Hellige fremstilles som en „Skare af Vidner" til vor Færd herneden.[2]) Af deres Viden om os turde deres Bøn for os følge umiddelbart. De ere jo desuden Et med ham, som er vor Forbeder κατ' ἐξοχήν, Christus, Ro. 8, 34; Hbr. 7, 25. — „Skulde Stephanus, der i sit Dødsøjeblik ligesom sin Mester beder for sine

[1]) IV, 1, 330 ff.; cfr. Hundhausen, hos hvem man vil finde en klar og instructiv Fremstilling af Stedets exegetiske Tradition.

[2]) Saaledes Hammond, Calmet, Böhme, Paulus, Klee, Bleek, Stein, de Wette, Stengel, Tholuck, Bloomfield, Bisping. tildels Delitzsch o. a.

Fiender (Act. 7, 60), i Øjeblikket efter glemme sine Venner?“ [2])

Skriften betegner oftere Døden som en Søvn, 1 Cor. 15, 20; 1 Thes. 4, 13 ff. Man har misbrugt saadanne Steder som Argument for Forestillingen om en „Sjelesøvn“, en ψυχοπαννυχία, en Tilstand i Ubevidsthed mellem Døden og Dommen. Men Udtrykkene ere billedligt at forstaa og have Hensyn til Opstandelsen (som Opvækkelse). Se navnlig Mt. 9, 24; Joh. 11, 11. 13. De bortgangne Troende sove ikke; men de hvile fra sin Møje, Apoc. 14, 13; de holde Sabat for Herren, Hbr. 4, 9; de ere salige, Apoc. 14, 13.

I 1 Cor. 15, 36 ff. udvikler Apostelen Paulus sin Lære om Identiteten og Forskjellen mellem det nuværende Legeme og Opstandelseslegemet under det berømte Billede af Kornet, som lægges i Jorden, dør og spirer op; cfr. 1 Cor. 14, 50. Herlighedslegemet skal have Lighed med det opstandne Christi Legeme, Phil. 3, 21; cfr. Lc. 14, 39; Mr. 16, 12; 1 Ptr. 3, 18; Joh. 20, 19; Lc. 34, 31.

Et dæmrende Haab om Opstandelse findes udtrykt allerede i den Gamle Pagt. Ps. 17, 15; 49, 16; 73, 23—26; Jes. 26, 19; Dan. 12, 4.

De Troendes Opstandelse i Herlighed har sin Grund i Christi Opstandelse og deres Lissamfund med ham som Legemets med Hovedet. 1 Cor. 15, 20. 21; 1 Thes. 4, 14; 1 Cor. 6, 14; Joh. 11, 25; 5, 28. 29; 1 Thes. 4, 16; 1 Cor. 15, 52; Mt. 24, 31.

---

[1]) Oswald, l. c. 141.

Om Herlighedslegemet se 1 Cor. 15, 42–44; 15, 53. 54; 2 Cor. 5, 1; Ro. 8, 23. — Mt. 13, 43; 1 Cor. 15, 41 f.; Dan. 12, 2.

Alle skulle opstaa, ogsaa de Ugudelige, Joh. 5, 28. De, der opleve Herrens Gjenkomst, skulle i et Øjeblik „forandres", henrykkes og møde Herren i Luften, 1 Cor. 15, 5. 17; 1 Thes. 4, 17.

---

§ 56.

Kirkens Fuldendelse.

Er Tilstanden efter Døden for de enkelte Christne en purgatorisk, saa maa det samme gjælde om de Christnes Samfund, Kirken. Den er for saa vidt endnu en ecclesia patiens efter sin Tilværelse paa Jorden som en ecclesia militans. Men Kirken har den samme Borgen som den Enkelte for sin Fuldendelse eller for at vorde en ecclesia triumphans, naar den har stridt og lidt nok.

Begrebet om Guds Retfærdighed tilsiger os, at den ugudelige Verden vil faa sin Dom, naar Uretfærdighedens Maal, mysterium iniquitatis, er bleven fuldt.

Denne Dom, hvorved Guds Venners og hans Fienders endelige Skjæbne afgjøres, er der Grund til at vente da, naar Kirken har naaet det Maal for sin

Tilværelse, som overhoved er opnaaeligt under Timelighedens Vilkaar.

1.

Hvad vi have erkjendt om den enkelte Christne, nemlig, at han ikke kan naa det absolute Maal for sin Tilværelse som saadan ad den immanente Udviklings Vej under Timelighedens Vilkaar, dette gjælder ogsaa om Samfundet af alle Christne, Kirken. Der kræves en positivt indgribende Virksomhed fra Gud til Kirkens som til den Enkeltes definitive Herliggjørelse.

Men vistnok maa Begrebet om Kirkens Kald til Udvikling og Vext medføre den Antagelse, at dens Løb i Timeligheden ikke afbrydes, førend et relativt Maal er naaet ɔ: først da, naar Kirken selv *indadtil* har naaet den Grad af Modenhed, som overhoved er opnaaelig i Tiden, samt at den *udadtil* har naaet den størst mulige Udbredelse. — Navnlig maa vi tro, at Kirken i *Tiden* først vil have opnaaet Hovedbetingelsen for en kraftig og klar Tilværelse som synligt Samfund, nemlig ikke blot *Restitutionen af den Enhed*, hvormed den begyndte, den ene udelte Hjords Samling om den ene Hyrde, men tillige denne Enheds Udvikling i en Kraft og Klarhed som aldrig tilforn. Dette følger af vor Tro paa Kirkens Kald til Udvikling. Det kan ikke antages, at dens Bevægelse i Tiden vil være Tilbagegang som Krebsens. Det maa antages, at Guds Folk — ogsaa som saadant og ikke blot atomistisk i sine enkelte Lemmer — gaar fremad. Vi kunne ikke tro, at

Kirken, som begyndte i Enhed, skal ende i Splid. Dette vilde være Tilbagegang i Stedet for Fremgang. Derfor er Virksomheden for Gjenoprettelsen af Kirkens Enhed et forjættelsesrigt Arbejde. — Men vistnok vil det, som vi paa et andet Sted have kaldt „Samfundsspørgsmaalets Mystik",[1] Spørgsmaalet om Enheden af guddommelig Auctoritet og menneskelig Frihed, først da naa sin paa en Gang erkjendelsesmæssige og actuelle Løsning, naar Gud formedelst den fuldkomne Kjærlighed, som selv er den definitive Enhed af disse Modsætninger, er bleven „alt i alle".

Heri have vi da tillige Principet for Erkjendelsen af Kirkens fuldendte Herliggjørelse selv, som i sit Væsen ikke kan tænkes forskjellig fra Herliggjørelsen for den Enkelte.

2.

Correlatet til Kirkens Modenhed for Herliggjørelsen er Verdens Modenhed for Dommen. Naar vi tænke os Verdensløbets Afslutning ved en afgjørende og almindelig Dom, da svarer dette nøje til den sedelige Verdensanskuelses uafviselige Fordringer. Den hele Historie peger fremad mod en saadan Afgjørelse, ved hvilken alt, baade det Gode og det Onde, kommer helt og utilsløret frem i sin sande Skikkelse, ved hvilken Sammenblandingen af det Gode og Onde ophæves ved en endelig og fuldkommen Adskillelse (κρίσις), og ved hvilken den

[1]) Se Forfs. Det kirkelige Embede og dets Functioner. S. 66 ff.

fulde og evige Sejer over Løgnens og Mørkets Magter bliver tilkjendt Sandheden og Lyset. Allerede i den hedenske Livsanskuelse er Tanken om en endelig Dom med Opklarelse af alt, med Sejer og Løn for det Gode og med Undergang og Straf over det Onde et dybt indgribende Træk.

Dies iræ, dies illa,
Solvet sæclum in favilla:
Teste David cum Sibylla.

Den Dom, som allerede i Tiden gaar gjennem Historien, kommer her kun ufuldkomment og stykkevis frem i sine enkelte Momenter. At „Verdenshistorien er Verdensdommen" er en Sætning, som kun har sin Sandhed, naar Dommen, som gaar gjennem alle Tider, fattes som Begyndelsen til en Fuldendelse, der positivt sættes herovenfra. Uden denne Fuldendelse vilde en sedelig Verdensanskuelse være en Umulighed, fordi den vilde mangle den sedelige Formaalsidé, Teleologi. At skaffe Formaalsbegrebet ud af Naturens og Menneskelivets Historie er en Hovedbestræbelse indenfor den moderne Naturalisme. Skal Verdensløbet ikke staa for os enten som en magtesløs Kamp for et Maal, som aldrig naaes, eller som en planløs Sammenhobning af tilfældige Begivenheder uden noget Maal, da maa det ende med en Dom Uden Dommens Fuldendelse vilde ogsaa et sedeligt Gudsbegreb være en Umulighed. Skinnets Ophævelse i Virkelighed, det Retfærdiges Udfrielse af Syndens Indblanding og endelige, evige Sejer over Ondskaben, dette følger med Nødvendighed af Begrebet om en hellig og retfærdig Gud.

Forøvrigt er Kirken henvist til at hente sine Fore-

stillinger om Fuldendelsen i dens Former og Forhold directe ud af den positive Aabenbaring.

3.

Christi Kirke strider trøstigt. Thi den har Herren i sin Midte, og den skal sejre. Joh. 16, 33; 14, 27; Mt. 28, 20; 16, 18. — Christus skal komme igjen for at holde Dom. „Naar?" spurgte hans Disciple. Men han svarede, at Guds Engle vidste det ikke, ja ikke engang Sønnen i Fornedrelsen. Mr. 13, 32 f. Der nævnes vistnok en Del Begivenheder, som først skulle være indtrufne. Det heder saaledes, at Evangeliet først skal være forkyndt overalt, Mt. 24, 14. Der tales om falske Christi og falske Propheter, som skulle gjøre store Tegn og forføre mange, Mt. 24, 24. Himmellegemerne skulle miste sit Skin eller forlade sine Baner, Mt. 24, 29. Men dels kan Evangeliets Forkyndelse blandt Hedningerne og disses Omvendelse ved Herrens Almagt ske uendeligt hurtigere, end vi kunne mene, dels er de forudgaaende Begivenheders Beskaffenhed saa dunkel, deres Afstand fra den paafølgende Dom saa ubekjendt, at Tiden aldrig med Bestemthed kan paapeges. Herren vil komme uventet som en „Tyv om Natten." Mt. 24, 43.

Den samme Dunkelhed hviler over det „tusindaarige Rige", millennium, Apoc. 20, som synes at skulle være en aandelig Blomstringstid for Kirken, i hvilken de aandelige Kræfter ville udfolde sig i en rigere Fylde end nogensinde før. Hvad der er ædelt, hvad der er

smukt, alt, hvad der har virkeligt Værd i Menneskehedens Arbejde, synes da at skulle naa et foreløbigt Maal og vise sig i lutret Skikkelse og sejerrig Kraft. Derfor er dette smukke, men vanskelige Punkt i vor Tro egnet til at sprede et Forjættelsens Lys over al sand og skjøn menneskelig Stræben. Hvad Talbestemmelsen angaar, de tusinde Aar, da er der formentlig overvejende Grund til at holde den for symbolsk, cfr. 2 Ptr. 3, 8. Spørgsmaalet er, om dette skal ansees som Højdepunktet af, hvad Kirken kan naa i Tiden ad den immanente Udviklings Vej, eller om det skal fattes som en positivt, ved overordentlig Indgriben herovenfra hidført Tilstand, som en foreløbig, timelig Løn for, hvad Kirken har stridt og lidt. Contexten taler for den sidste Mening. Saaledes navnlig Meddelelsen om Engelen, som sendes fra oven og binder Afgrundens Magter for tusinde Aar. Ligesaa Meddelelsen om „den første Opstandelse", om de Hellige, som blive levende og regjere med Christo de tusinde Aar. Men det Hele fremstilles som et Intermezzo forud for den sidste Kamp og den sidste store Trængsel.

Af Steder som Jes. 10, 22. 23; cfr. Ro. 9, 27; 11, 5. 25 f. synes at fremgaa, at der forestaar en stor Omvendelse til Herren indenfor det israelitiske Folk. Det gjælder dog ogsaa herom, at der er os for lidet aabenbaret, til at vi kunne danne os nogen fuldkommen klar Forestilling. At „Levningen", som skal frelses, eller det „hele Israel" netop skulde betegne alle da levende Jøder eller overhoved Israel som Folk kan ikke uden videre antages. Hvor lang Tid vil en saadan Omvendelse

udenfor Israel medtage? Vi kunne ikke besvare dette Spørgsmaal. Hvor lang Tid behøver Aanden for at skabe Liv i de døde Ben? Selve Spørgsmaalet er formasteligt.

Men som Kirken skal tænkes moden for sin Forløsnings Fuldendelse, saaledes skal Verden tænkes moden for sin Dom. Skriften taler utvetydigt om, at Modstanden mod Gud og hans Rige i de sidste Dage vil opnaa en Styrke som aldrig tilforn. Ondskabens Hær vil samle sin Kraft til et stort, enigt Angreb paa Guds Rige, som ogsaa vil have et Frafald fra Christus og hans Kirke til Følge, som vil være større end noget tidligere. Har Modstanden mod Herren og Kirken for ofte fremtraadt i Form af Dorskhed, Slovhed og Ligegyldighed, saa vil den da fremtræde i Form af et bevidst og djævelsk, virksomt Had. Menneskeheden vil klarere end for være delt i to fiendtlige Lejre. Fra de „spredte Fægtninger" vil man gaa over til et afgjørende Hovedslag; og medens der for har været mange Antichrister (1 Joh. 2, 18) d: mange Vanførere i Kampen mod Christus, saa vil der nu fremtræde en Antikrist, Antichristen, en Hovedmodstander, paa hvem hine tidligere kun have været Forbilleder. I ham vil Synden komme til den fuldeste Udvikling og til den klareste Aabenbaring af sit Væsen. Syndens inderste Væsen er jo Egenkjærligheden; og netop denne Egoismus vil i ham være saa at sige inkarneret og fremtræde som aabenbar Selvforgudelse, 2 Thes. 2, 4. I denne mystiske Personlighed vil saaledes Synden, mysterium iniquitatis, og den jundige Udvikling, have

naaet sit Højdepunkt i Tiden. Han kaldes derfor „Synd-dens Menneske", „Fordærvelsens Søn", og han vil samle Ondskabens spredte Kræfter til samlet Kamp. 2 Thes. 2, 3—10; 1 Joh. 2, 18; 4, 3; 2 Joh. 7. Herhen hører maaske ogsaa Apoc. 11, 7 og Cap. 13. — I Antichristen have somme seet Udtrykket for en Christendommen fiendsk Aands-retning. Men i Almindelighed har den kirkelige Bevidst-hed derved tænkt paa en enkelt bestemt Personlighed. De ældste Christne tænkte paa Nero. Senere tænkte mange paa Muhamed.[1])

I den sidste Tids Nød ville de Christne atter synes som en liden Flok, bestemt til at ligge ganske under. Men naar det synes ude med Kirken, vil Herren i sin Herlighed komme den til Hjælp fra Himlen. Hans Tegn (Korset?) skal vise sig paa Himlen, og han selv skal aaben-bares i Herlighed i Himlens Skyer, Mt. 24, 30. Almin-delig Forfærdelse blandt de Ugudelige. Det Lys, som nu fordriver Mørket (cfr. Mt. 24, 27), i hvilket Jordens Slægter for Dommen have vandret om, medens Maanen kun viste sig som en blodrød Skive paa den natlige Himmel som For-bud paa en blodig Dom (Apoc. 6, 12), dette Lys vil ikke fylde de Ugudelige med Trøst, men med en rædsom For-ventning af Dommen.

Quantus tremor est futurus,
Quando judex est venturus,
Cuncta stricte discursurus.

[1]) At christne Theologer have tænkt paa Kirkens synlige Over-hoved gjennem Aarhundreder fra den ældste Tid af er et Phæ-nomen, som man nok kan nævne i dets dybe Perversitet, men som man vilde gjøre for megen Ære ved at optage ti-Drøftelse.

Men Herrens Venner ville juble. Thi nu skjønne de, at Trængslens Dage ere forbi, og at Sommeren stunder til. Mt. 24, 32. Basunen skal lyde, Mt. 24, 31, Overenglens Røst skal høres, 1 Thes. 4, 16, de Døde skulle opstaa, og de skulle gaa frem til Livets eller Dommens Opstandelse, Joh. 5, 28. 29.

Tuba mirum spargens sonum,
Per sepulchra regionum,
Coget omnes ante thronum.

Herrens Aabenbarelse i Herlighed vil selv umiddelbart medføre de Troendes Forherligelse, 1 Joh 3, 2: de skulle rykkes hen at møde Herren i Luften, 1 Thes. 4, 17. Men de Ugudelige skulle gaa til sit Sted. Mt. 25, 41.

Om Dommen se endvidere: 1 Cor. 4, 5; Apoc. 20, 12; 1 Tim. 5, 24; 2 Cor. 5, 10. — Mt. 13, 49; 35, 31—46; Apoc. 21, 27. — 2 Thes. 1, 7. 8 f. Apoc. 20, 14. 15.

Naar den gamle Verdens Skikkelse (1 Cor. 7, 31) ved en almindelig Verdensbrand er tilintetgjort (2 Ptr. 3, 10), da skal den nye Himmel og den nye Jord fremstaa i Herlighed, Apoc. 21, 1; 2 Ptr. 3, 13; cfr. Jes. 65, 17; 66, 22. Det Nye er her det Gamles forklarede Fuldendelse, efter at Endelighedens og Syndighedens Mærker er udslettede i Renselsens og Lutringen Ild. Formerne ere forgjængelige, Stoffet ikke. Er den kosmiske Tilværelse optagen i Guds Idé, da har den samme Uforgjængelighed som den guddommelige Idé selv. Maalet for dens Tilværelse skal blive naaet: At den hele

kosmiske Tilværelse i al dens Storhed forvandles til et Guds Rige, et Paradis for Guds Børn.[1])

Da først kan der siges:

Sæculum consummatum est.

[1]) Cfr. II, 363 f.

Sagregister.

A.

Aabenbaring, alm. og speciel, I, 100 ff. 113 ff., Ovenstedt derom I, 108. Den luth. Scholastik I, 106 f. Dens Form som Ord og Handling I, 138 f. Dens Overensstemmelse med Fornuften I, 144 ff.

Aand og Natur I, 138 f. Aristoteles derom II, 316 f. Atomisterne II, 324. Cartesius II, 319. Darwinismen II, 329. Comte II, 331. Epicuræismen II, 325. Epiktet II, 325. J. S. Erigena II, 325. Fechner, Psychophysik II, 330. Fichte II, 327. Hegel II, 328 f. Hylozoismus II, 324. Kant II, 321 f. Leibnitz II, 320. Locke II, 326 f. Lotse II, 329 f. Materialismen II, 329. J. St. Mill II, 331. Nyplatonismen II, 318. Occasionalismen II, 319. Pantheismen II, 313. Den indiske Panth. II, 323 f. Philo II, 318. Positivismen II, 330 f. Schelling II, 328. Scholast. luth. II, 311 f. Skriftens Lære II, 336 f. Spencer II, 332. Spinozismen II, 325 f. Stoicismen II, 324 f. Tertullian II, 335. Vexelforh. IV, 2, 392.

Aand, den Hellig- II, 186 ff. Hans Udgang fra Faderen og Sønnen II, 187. Gregor af Nazianz om Den H. A. II, 210 f. Augustin II, 211. Det Gl. Test. om A. II, 219. Det Nye Test. om A. II, 222 f. Aandens Forh. til Frelsen IV, 2, 1 ff.

Aander, tjenende se „Englene".

Aandsdaab, IV, 2, 230.

Absolute, Det, Schelling derom II, 80.

Absolutionen, IV, 2, 17 ff., dens subj. Betingelser IV, 2, 181. Chrysostomus om Abs. IV, 2, 192, som Domsact IV, 2, 177. 196, dens Forvalter IV, 2, 178 f. Indstiftelse IV, 2, 176. Den kirkelige Abs. IV, 2, 395. Middelalderen om Abs. IV, 2, 193, dens Nødvendighed IV, 2, 177 f. Augustin derom IV, 2,

177. Ref. Kirke IV, 2, 198. Rom. Kirke IV, 2, 194 f., som Sacrament IV, 2, 176 f.
Abælard, Den h. Bernhard om ham I, 162.
Acceptationstheori IV, 1, 391.
Adams Synd, Baco derom II, 84.
Adoptianisme IV, 1, 203 f.
Aflad, ikke Syndsforladelse, men Eftergivelse af timelige Straffe IV, 2, 196 ff. 425.
Agnosticismus IV, 1, 90.
αἰώνιος III, 341 f.
Almisse, Apologien derom IV, 2, 414.
Alogerne II, 207.
Anfegtelse IV, 2, 395.
Anger IV, 2, 294, som Betingelse for Syndsforl. IV, 2, 195. 201. Fuldk. og ufuldk. Ang. IV, 2, 182. 298. 313 f. Den ufuldk. Angers Tilstrækkelighed for Absolutionen IV, 2, 182. Angerens Oprigtighed IV, 2, 298. Judas' Anger III, 124.
Anima, naturaliter christiana II, 4.
Anselm, Cur Deus homo IV, 1, 386 f.
Antichristen IV, 2, 500 f.
Antinomisme IV, 1, 54.
Anthropomorphisme II, 153.
Apokatastasis III, 335 f. 344 ff. Augustin derom III, 352. Bengel III, 356. Det 5. øk. Concil III, 328. Erigena III, 352 f. Gregor af Nyssa III, 352. Kirkelæren III, 349 f. Martensen III, 345. 355 f. Meyer III, 345 f. Mt. 5, 26 o. a. Stt. III, 346. Origenes III, 350 f. Pfleiderer III, 356 f. Schleiermacher III, 353 f.
Apollinarismen IV, 1, 156.
Apollosmythen I, 68.
Apostolatets Prærogativer IV, 2, 79.
Apostlenes Efterfølgere, IV, 2, 172.
Arbitrio, De libero III, 241. 279 f. De servo III, 287 f. 295. 299. IV, 2, 356.
Arianismen IV, 1, 156. Athanasius derom II, 210.
Arminianismen II, 213 cfr. „Socinianismen".
Aristoteles I, 23. System.
Articuli puri et mixti I, 111. 227.
Arvesynden, III, 363 ff. Abælard derom III, 402. Ambrosius III, 383. Th. af Aqvin. III, 368. Arminianerne III, 402.

Athanasius III, 382. Augustin III, 385. 408. Concordief. III, 396. Cyprian III, 383. Cöleſtin III, 385. Dorner III, 375. J. Gerhard III, 399. De græske Fædre III, 380 f. Hegel III, 405 f. Irenæus III. 382 f. Kirkelæren III, 386 f. Den rom. Kirkel. III, 390 f. 393 f. Forſkj. Kirkefædre III, 382. Kant III, 405. Leibnitz III, 403 f. Luth. Scholaſtik III, 399 f. Martenſen III, 375. Pelagianismen III, 384 f. Den nyere Philoſophi III, 404 f. Den luth. Reformation III, 395 ff. Ritſchl III, 407 f. Semipelagianismen III, 401 f. Socinianerne III, 402. Skriften III, 408 f. Strauß III, 407. Supranaturalismen III, 403. Tertullian III, 383. 16de Aarh. Theologer III, 391 f. Tridentinum III, 388.

Aſkeſe I, 64.

Aſketisme I, 26.

Assensus I, 164 ff.

Aſſiſtens, guddommelig IV, 2, 131 f. 140. 158. 164.

Atheisme, ſe „Pankosmisme".

Atomiſtik I, 36.

Attritio IV, 2, 182. 298. 314.

«Auctorem fidei» rom. kirkeligt Actſtykke III, 274 f.

B.

Barnedaaben IV, 2, 231 f. 238 f. Auguſtin IV, 2, 234. Origenes IV, 2, 234. Den apoſt. Tradition IV, 2, 234.

Bekjendelſen i Skriftemaalet IV, 2, 183 f.

Beſættelſe III, 119 f.

Bibelforbud i den rom. Kirke IV, 2, 129.

Biſkoperne Ordinationens Meddelere IV, 2, 78. Reformatorerne om Biſk.s Myndighed IV, 2, 107 f.

Bloddaab IV, 2, 230 f.

Boden IV, 2, 181 f. B.s Frugter IV, 2, 189. Den rom. Kirke om B. IV, 2, 194 f. 217 f. Montanismen derom IV, 2, 191. Oldkirken IV, 2, 191 f.

Brahmalæren I, 30.

Brødsbrydelſe, ſe „Eucharisti".

Buddhismen I, 31. 68.

Bønnen for de Døde IV, 2, 468 f. Apologien derom IV, 2, 468. Auguſtin IV, 2, 476. Cyrill af Jeruſalem IV, 2, 477. Traditionen IV, 2, 476 f. B. hos Hedningerne I, 170 f. B. i Forh. til Verdensſtyrelſen II, 410 f.

C.

Canon, Den Nytest. IV, 2, 156 f. 165.
Casualismen II, 425.
Cathedra, Ex I, 80. IV, 2, 50. 105 f.
Causæ secundæ II, 399 ff. 405.
Charakter III, 60 f.
Christendommen, Gudmenneskets og Forsoningens Religion I, 7. Hegel om Christend. II, 2. Den luth. Opfatning I, 79, den ref. Opf. I, 78. 85. Den rom. Opf. I, 78 ff.
Christologi, Bonaventuras IV, 1, 210 f. Joh. Damascenus IV, 1, 206. Justins IV, 1, 450. Luthers IV, 1, 212 f. Mystikkens IV, 1, 210. Reformatorernes og den luth. Orthodoxies IV, 1, 184 f. Den rom. Kirkes IV, 1, 220. Den middelalderlige Scholastiks IV, 1, 206 f. Zwinglis og den reform. Kirkes IV, 1, 213 ff.
Christus, Artemon om Chr. II, 208. Paul af Samosata om Chr. II, 208. Chr.i Allestedsnærværelse IV, 1, 174 f. 177 f. Luther derom IV, 1, 179. Assumtio carnis IV, 1, 134 ff. Communio naturarum IV, 1, 169 ff. — idiomatum IV, 1, 173 ff. — Død IV, 1, 336 f. — Forbøn IV, 1, 343. 362 f. IV, 2, 266. — Forkyndelse IV, 1, 444. 448. — Fortjeneste IV, 1, 362. superabundans IV, 1, 385. — Frigjørelse IV, 1, 124. — Fyldestgjørelse IV, 1, 341 ff 344 ff. — Fornedrelse IV, 1, 249 ff. 255 f. 258 f. 261 f. 263 f. 269 f. Dorner derom IV, 1, 291 f. Synoden i Chalcedon IV, 1, 281 f. Den gl. Kirke IV, 1, 277 ff. Den rom. Kirke IV, 1, 286 f. Den luth. Reform. Theologer IV, 1, 287 f. Den ref. Kirke IV, 1, 292 f. Skriften IV, 1, 293 f. Thomas af Aqv. IV, 1, 283 f. — Forsoning se „Forsoningen". Fyldestgjørelse IV, 1, 341 ff. — Gjenkomst IV, 1, 314. IV, 2, 298. — Guddom IV, 1, 274 f. Chr. som Gudmenneske IV, 1, 166 ff. Chr.i gratia IV, 1, 207 f. — Himmelfart IV, 1, 310 f. 327 f. 340 f. — Intercession IV, 1, 364. — Kongelige Embede IV, 1, 455. Skriften derom IV, 1, 460 f. — Kirke IV, 1, 455 f. Chr. som Logos IV, 1, 443; som Menneskesønnen IV, 1, 163 f. Chr.i Menneskelighed IV, 1, 123 f. 140 f. Skriften derom IV, 1, 160 f. — Menneskenatur II, 45. IV, 1, 186 ff. Chr.i Menneskenaturs Anhypostasi IV, 1, 159. Menneskevorden (cfr.

„Incarnation") IV, 1, 114 ff. — dobbelte Natur, Den Augsb. Conf. derom IV, 1, 217. Concordief. IV, 1, 217 f. Cyrill af Jerusalem IV, 1, 193. Dorner IV, 1, 241 f. Conc. i Ephesus og Chalcedon IV, 1, 158 f. 195 f. 197. Eutyches IV, 1, 193 f. Fichte IV, 1, 238 f. Hegel IV, 1, 239 f. Kant IV, 1, 225 ff. Leo d. Store IV, 1, 197 ff. Nestorius IV, 1, 191 f. Rationalisterne IV, 1, 223 f. Ritschl IV, 1, 229 f. Rothe IV, 1, 242 f. Skriften IV, 1, 245 ff. Socinianismen IV, 1, 221 f. Schelling IV, 1, 239. Schleiermacher IV, 1, 232 ff. Spinoza IV, 1, 237 ff. Supranaturalisterne IV, 1, 222 f. Skriften IV, 1, 245 f. Thomas af Aqv. IV, 1, 209. Nedfart til de Dødes Rige, IV, 1, 301 f. Apollinarismen derom IV, 1, 320. Augustin IV, 1, 317 f. Catech. Rom. IV, 1, 320 f. Cædmons Digt IV, 1, 318 f. Dante I, 106. Heidelbergerkatech. IV, 1, 323. Justinus Martyr I, 106. Den ældste Kirke IV, 1, 315 f. Luther IV, 1, 321 f. De luth. Bekj. IV, 1, 322. Den ref. Kirke IV, 1, 323. Skriften IV, 1, 329 ff. Offer IV, 1, 348. Opbøjelse, IV, 1, 299 ff. 328 f. Opstandelse IV, 1, 307 f. 324 f. 337 ff. Augustin IV, 1, 326. — Person IV, 1, 114 ff. — Prophetiske Gjerning IV, 1, 442 f. 452. — Satisfactio IV, 1, 350. — Satispassio IV, 1, 350. — dobbelte Stand IV, 1, 249 ff. Straflidelse IV, 1, 127 f. 352 f. — Syndefrihed IV, 1, 125 f. 161 f. — Sede ved Faderens Højre IV, 1, 311 f. 341. Cat. Rom. IV, 1, 327. Concordief. IV, 1, 327. Schleiermacher IV, 1, 328. — menneskelige Vilje IV, 1, 172. — ypperstepr. Embede IV, 1, 341 ff. Skriften IV, 1, 436 ff.

Collegialisme IV, 2, 38 f.

Comte Aug., hans System I, 39.

Concilium, økumenisk IV, 2, 17. Luther IV, 2, 18.

Concomitans se „Eucharisti".

Concupiscens, III, 2 ff. 8 ff. Den rom. Kirke III, 75. Scheeben III, 395. Tridentinum III, 390.

Concursus II, 399.

Conservatio II, 399.

Confessioner, De forskj. Hoved- I, 8. Begreb I, 76.

Confirmationen IV, 2, 224 f. 234 f. Kirkefædrene IV, 2,

237. Den rom. Kirke IV, 2, 217 f. 236 f. — ſacramentale Side IV, 2, 235. — ſacrificielle Side IV, 2, 235.
Consensus gentium, Cicero II, 25.
Consilia evangelica IV, 2, 420 f.
Contritio IV, 2, 182. perfecta et imperfecta IV, 2, 298. 313 f.
Conversio qvotidiana IV, 2, 395.
Cooperatio IV, 2, 300. 400.
Creatianismus II, 304. Th. Aqvin. II, 308. Den ældre Scholaſtik II, 308.
Creatio ex nihilo II, 232 f. continuata II, 402.
Credere I, 157.
Cultus, dens Betydning IV, 2, 81.
Curialſyſtem IV, 2, 106.
Cædmon I, 106. IV, 1, 318 f.
Celibatet i den rom. Kirke IV, 2, 99 f.

D.

Daaben, Bekjendelſen ved IV, 2, 226 f. — i betinget Form IV, 2, 228; character indelebilis IV, 2, 228; Forvalter IV, 2, 227. Gerhard om — I, 166. Indſtiftelſe IV, 2, 238. Den luth. Kirke IV, 2, 236. Løftet og Bekjendelſen IV, 2, 229; materia coelestis IV, 2, 226. materia terrestris IV, 2, 225 f. Nødvendighed IV, 2, 230. 238. — ſom Pagt IV, 2, 230. Ovenſtedt om — I, 166. Den ref. Kirke IV, 2, 236. Rituale Rom. IV, 2, 233. Sacrament IV, 2, 224 ff. ſacramentale Virkning IV, 2, 227. 228 f. 238.
Deisme I, 25. 57. 176.
Demiurgos II, 231.
Determinisme I, 55 f. 86. II, 420 f. 424. Betydning for Troen, Luthers Opfatning III, 289 f. Concordieſ. IV, 2, 356. om Frelſen IV, 2, 336. Luther III, 279 f. 294 f. IV, 2, 338. Melanchton III, 190. 298. IV, 2, 358. — om Menneſkets Selvbeſtemmelſe II, 395. Den opr. Proteſtantisme III, 262. IV, 2, 356 f. De Schmalkaldiſke Art. III, 300 f.
Diakonat IV, 2, 124.
Dichotomi II, 334.
Diſſolution I, 43.
Djævelen og Djævlene III, 114 ff.
Djævlelæren, Marcionitterne og Manichæerne III, 130. Middelalderen III, 131. Oldkirken III, 130. Den nyere Philoſophi

III. 131. Rationalismen III, 131. Schleiermacher III, 132. Strauß III, 132.
Djævelens Naturløshed III, 118 f.
Dogma, dets Betydning I, 242 f.
Dogmatikens Begreb I, 237 f. Methode I, 239. 253 f. Princip I, 238. 248. Disposition I, 240 f. 265 f.
Doketismen IV, 1, 154 f.
Dom, Guds efter Gjerninger, Skriftsteder IV, 2, 429.
Donatisme IV, 2, 80. 212 ff.
Donum naturale og supernaturale II, 369 f.
Donum perseverantiæ IV, 1, 65 f. IV, 2, 310. 320.
Dualismen I, 6. 52. 56. 88. 101. 126. 130. IV, 1, 89. — om Gud II, 41. 82 f. 86. — om Guds Egenskaber II, 165. 175. — om Guds Alvidenhed II, 118. — om Guds Allestedsnærværelse II, 99 f. — om Guds Godhed II, 126. — om Gud og Mennesket II, 395 f. — om Gud og Verden I, 21. — om Kirken IV, 2, 161. — om Løn og Straf II, 135. — om Opstandelsen IV, 2, 490. Parsismens Dual. om Menneskets Aand og Natur II, 313 f. Dual. om Menneskets Fornyelse IV, 2, 396. — om Sacramenterne IV, 2, 209. — om Skabelsen II, 230. 235. 239. 261 f. om Skabelsens Evighed II, 251. om Sk.s Formaal II, 244. — Hedningernes Tanker om Sk. II, 257 f. Den persiske — om Sk. II, 257. — i Socinianismen IV, 1, 404 f. — om Treenigheden II, 199. 207 f. om Troen I, 176. om Udødeligheden IV, 2, 453. om Unio mystica IV, 2, 385 f.
Dyder, Hedningernes III, 240.
Dyotheletisme IV, 1, 202.
Dæmondyrkelse III, 127 f.
Død III, 217 f. Den aandelige — III, 237 f. med Hensyn til Viljelivet III, 239 f. m. H. t. Erkjendelsesl. III, 241 f. m. H. t. Følelseslivet III, 245 f. Skriften III, 318 f. Augustin III, 219. Euripides I, 172. Platon III, 219. Den evige — III, 323 f. Skriften III, 339 f. Den legemlige, Dualismen III, 268 f. Monismen III, 269 f. Skriften III, 230 ff. — Syndens Følge III, 270. — før Syndefaldet II, 360 f. III, 221 f. Tilstanden efter Døden IV, 2, 449 f. Buddhismen IV, 2, 450. Hedningerne IV, 2, 444. 449 f. Middelalderens Scholastik IV, 2, 477. Nordboer IV, 2, 450. Platon I, 58. IV, 2, 450. 484. Det Gl. Test. IV, 2, 454 f. Det Nye Test. IV, 2, 456.
Død i Naturen II, 361 f. III, 221 ff. 230. 232 ff.

Dødssynd III, 70 f. IV, 2, 177. 294. Bekjendelse deraf IV, 187. Frihed for — IV, 2, 407. Melanchton III, 74.

E.

Ebjonitismen IV, 1, 154 f.
Egoisme III, 2 ff.
Eklekticismen I, 62.
Elohim II, 75.
Ecclesia patiens IV, 2, 465.
ἐκκλησία IV, 2, 63.
Eleatismen I, 31.
Emanation, Verdens — af Sønnen, Origenes II, 78.
Embede, Det apostoliske IV, 2, 65. 68.
Embede, Det kirkelige IV, 2, 71 ff. Clemens Rom. IV, 2, 87 f. Cyprian IV, 2, 94. Ignatius IV, 2, 89 ff. Irenæus IV, 2, 92. Den ældste Kirke IV, 2, 87 ff. Polykarp IV, 2, 92. Kaldet til — IV, 2, 71. Luther om — IV, 2, 113 ff. Luth. Kirke om — IV, 2, 106 f. Forsk. mellem luth. og rom. Opfatning IV, 2, 108 f. Rom. Kirke om — IV, 2, 97 ff. Skriften om — IV, 2, 117 ff.
Empirisme I, 183.
Engel, Herrens, II, 217 f.
Englene II, 428 ff. Brahmalæren om — II, 437. Den gl. luth. Dogm. II, 442. Den philoniske Dualisme II, 437. Englenes Fald III, 116. Cædmon om dette III, 230. Theosophien III, 230 f. Den syriske Gnosticisme II, 436 f. Justinus Martyr II, 204. Jødisk Lære om — II, 444. Kirken II, 441. Luth. Bekj. II, 441. Monismen II, 437. — Forhold til Naturverdenen III, 233 f. Origenes II, 442. Pankosmismen II, 440. Pantheismen II, 439. Platonisk Idelæres Analogi II, 436. Rationalismen II, 439. Schelling II, 440 f. Schleiermacher II, 441. Engletilbedelse II, 441. Skriften II, 443 f. Supranaturalismen II, 439.
Enhed, Menneskeslægtens II, 302.
Epikuræismen I, 36.
Episcopatet, Luth. Bekj. om dets Ret til at bedømme Læren IV, 2, 36. Rom. Lære IV, 2, 54. Forskjel fra Presbyteriatet IV, 2, 123 f.
Erkjendelse II, 285. 356. 378. af — Gud, Kant II, 167. Den

Kristnes — II, 176 f. Nyplatonismen II, 170. Ruysbrok II, 171. Se forøvrigt nedenf. „Gud".
Eros, Platons I, 70. 122. IV, 1, 376 f.
Eschatologi IV, 2, 430 ff. Det Gl. Test.s IV, 2, 455. Det Nye Test.s IV, 2, 456 f.
Eucharistien IV, 2, 239 ff. Calvin IV, 2, 264. Rationalisterne om Euch. IV, 2, 264. Ref. Kirke IV, 2, 263 f. Socinianerne IV, 2, 264. Zwingli IV, 2, 263. — Brødsbrydelsen IV, 2, 258. — som Communion IV, 2, 274. Concomitans IV, 2, 256. Christi sande Nærværelse IV, 2, 240 f. Skriften derom IV, 2, 285. dens Modus IV, 2, 252 f. Den Augsb. Conf. herom IV, 2, 254. Christi Nærværelse under begge Skikkelser IV, 2, 256. Christi Nærværelses Terminus a qvo IV, 2, 259. Concordief. IV, 2, 260. Leibnitz IV, 2, 260. Terminus ad qvem IV, 2, 260 f. Concordief. IV, 2, 260. Consecration IV, 2, 259. Distribution sub una IV, 2, 257. — Forvalter IV, 2, 278. — i Gudstjenesten IV, 2, 247. Herrens Forudforkyndelse IV, 2, 284. Indkommelsen af de Døde IV, 2, 277. — Betydning for Legemet IV, 2, 276. — som Offer, IV, 2, 266. 287 f. Oldkirken IV, 2, 279 f. „De tolv Apostles Lære" IV, 2, 280. Augustin IV, 2, 282. Cyprian IV, 2, 281. Thom. Aqv. IV, 2, 282 f. Den rom. Kirke IV, 2, 266 f. — som Sacrament IV, 2, 287. — Permanens IV, 2, 260. Tilbedelighed IV, 2, 262. Augustin IV, 2, 262. Leibnitz IV, 2, 262. Totalitet IV, 2, 255 f.
Eutychianisme IV, 1, 193.
Evangeliet, som Forsoningsaabenbaring I, 235 f.
Evangelister IV, 2, 119 f.
Evolution I, 43.
Excommunicatio IV, 2, 190.
Exinanitio se Christi Fornedrelse.
Extase I, 64.

F.

Fatalisme I, 55. II, 422.
Fides, divina et humana I, 111. IV, 2, 145. explicita og impl. Th. af Aqvin. I, 163. — informis IV, 2, 315. charitate formata IV, 2, 316. 362 f. Se forøvrigt „Tro".
Fiducia I, 164 ff.
Forbøn IV, 1, 346. IV, 2, 427. 460. De Bortgangnes for de Levende IV, 2, 470 ff. Aug. IV, 2, 470. Den luth. Bekj. IV, 2, 470.

De Levendes for de Bortgangne IV, 2, 468. De Helliges IV, 1, 365. IV, 2, 472 f. 475. Aug. IV, 2, 478. Cyrill af Jer. IV, 2, 478. Rom. Kirke IV, 2, 479 f. Traditionen IV, 2, 478 f.

Forhærdelſe III, 62 f. 66 f.

Forløsning, Den obj. IV, 2, 299. 305 ff. Den ſubj IV, 2, 299. 333 ff. Skriften IV, 2, 341 f.

Fornuften, Den luth. Scholaſtik I, 110.

Fornyelſe, Den daglige, Skriften, IV, 2, 396 f. 428 f. Menneſkets — IV, 2, 389 ff.

Forſoning I, 65 ff. Chriſti Forſoning IV, 1, 341 ff. Abælard IV, 1, 389. Anſelm IV, 1, 386 f. Arminianerne IV, 1, 406. Grotius IV, 1, 405 f. v. Hofmann IV, 1, 413 ff. Kant IV, 1, 409 f. Den gl. Kirke IV, 1, 381 ff. Den ref. K. IV, 1, 401 f. Den rom. K. IV, 1, 398 f. Luther (Excurs) IV, 1, 417 ff. Den luth. Bekj. IV, 1, 397 f. Den gl. luth. Scholaſtik IV, 1, 398. 434 f. Middelalderen IV, 1, 386 f. Nominalismen IV, 1, 394. Origenes IV, 1, 384. Pietismen IV, 1, 406 f. Rationalismen. IV, 1, 409. Ritſchl IV, 1, 410 f. Den Schelling-Hegelſke Phil. IV, 1, 416 f. Schleiermacher IV, 1, 412 f. Duns Scotus IV, 1, 394. Socinianismen IV, 1, 403 f. Thom. Aqvin. IV, 1, 390. Guds — med Verden I, 19.

Forſyn ſe „Gud".

Forſynstroen i Hedningeverdenen II, 419 f.

Fortjeneſte, De gode Gjerningers IV, 2, 413. 415 f.

Frelſen. Frelſesaabenbaringen, Den luth. Scholaſtik I, 107. dens Nødvendighed I, 131 f. Faderens Forhold til — IV, 1, 1 ff. —s Forberedelſe IV, 1, 86 ff. Auguſtin IV, 1, 100 f. Clem. Alexandrinus IV, 1, 100. Diognet IV, 1, 98. Juſtinus Martyr IV, 1, 99 f. Den luth. Kirke IV, 1, 104 f. Den rom. Kirke IV, 1, 102 f. Den gl. luth. Scholaſtik IV, 1, 105. Origenes IV, 1, 100. Thom. Aqvin. IV, 1, 101 f. —s formale Forudſætning IV, 1, 1 ff. reale Forudſætning IV, 1, 35 ff. hiſtoriſke Forudſætn. IV, 1, 86. —s Midler I, 93. Sønnens Forh. til — IV, 1, 114 ff. ſom Under IV, 1, 2 ff. Aandens Forh. t. Fr. IV, 2, 1 ff.

Frihed, Menneſkets — og Anſvar I, 15. 17. — og Afhængighed I, 53 ff. II, 349 ff.

Fundamentallæren, I, Opgave I, 1 f.

Fyldestgjørelse, Christi, se „Christus".
Fyldestgjørelser i rom. Betydning IV, 2, 314. Den rom. Kirke IV, 2, 196 f. Tridentinum IV, 2, 197.
Følelse II, 285. 356.

G.

Generatio filii II, 187.
Gjendaab IV, 2, 228.
Gjenfødelse IV, 2, 490 ff. Rom. og luth. Lære IV, 2, 301. Möhlers Fremstilling af rom. Lære IV, 2, 301 f. — forud for Retfærdiggj. IV, 2, 366.
Gjengjældelse efter Døden IV, 2, 445. Kant IV, 2, 445. Platon IV, 2, 445.
Gjenkjendelse i d. ev. Liv IV, 2, 442 f.
Gjerninger, gode IV, 2, 401 ff. Luther om de gode — IV, 2, 407 f. hans deterministiske Opf. IV, 2, 411. Den rom. kath. Lære om de gode — (Excurs) IV, 2, 417 ff.
Gnosis, Den Valentinske II, 204.
Gnosticismen II, 204. IV, 1, 156. dens Dualisme I, 25. dens Indflydelse paa flere Kirkelærere II, 84.
Gode, Det, Duns Scotus III, 188.
Godt og Ondt, Aristoteles III, 23 f. Dualismen III, 45 f. Hermogenes III, 26. Manichæismen III, 26. Monismen III, 44 f. Parsismen III, 94. Philonismen III, 24 Platon III, 21 f. Stoicismen III, 24. Spencer III, 38 f. Stuart Mill III, 36 f.
Gratia amissibilis IV, 2, 336. cooperans et juvans IV, 2, 293. 400. efficax IV, 2, 292. excitans IV, 2, 294. inevitabilis IV, 2, 295. irresistibilis IV, 2, 295. infusa IV, 2, 365. operans IV, 2, 292. præparans IV, 2, 292. præveniens IV, 2, 292. reiterabilis IV, 2, 336. revocans IV, 2, 337. sufficiens IV, 2, 292. trahens IV, 2, 294.
Gubernatio II, 398 ff.
Gud II, 7 ff. III, 134 ff. IV, 1, 1 ff. IV, 2, 1 ff. Augustin om — II, 9. Platon I, 122. II, 83. Philo II, 83. Socinianerne II, 85 f. Aand og Natur II, 42 f. 58 f. 98. IV, 2, 250. Guds Absoluthed II, 40. 64. 75. 89. Fichte II, 79. Hegel II, 80 f. Allestedsnærværelse II, 99 f. 147. Martensen II, 101. Almagt II, 118 f. 122. 154 f. Abælard II, 119. Augustin II, 120. Joh. Damascenus II, 120. Schleierm.

II, 119. Tertullian II, 121. Alvidenhed II, 107 f. 116 f. 150 f. Anger II, 106 f. 149 f. Aseitet II, 48. Barmhjertighed II, 157. Bestuelse IV, 2, 435. Bud II, 159. Dom II, 160 ff. III, 199. Egenskaber II, 91 ff. Augustin II, 168. Aristoteles II, 166. Calvin II, 172. Den ældre Dogm. II, 93. Fichte II, 174. Gerhard II, 168. Hegel II, 174 f. Hollaz II, 173 f. Kirkefædre II, 166. Melanchton II, 168. Philo II, 166. Platon II, 165. Quenstedt II, 168. Schleierm. II, 169. Scholastiken II, 171. Enhed II, 49 f. —s Erkjendelse IV, 2, 436 f. Arianerne II, 167. Augustin IV, 2, 437. Mystiken II, 171. Tauler II, 171. Luther II, 172. Luth. Schol. II, 172. s. o. „Erkjendelse". Evighed II, 96 f. 145 f. Forsyn, II, 398 ff. Skriften II, 416 f. Den gl. luth. Dogm. II, 415 f. Forudviden, Calvin II, 113. Frank II, 115 f. Martensen II, 113 f. Forudviden II, 113. Gudhed II, 65 f. 155 f. Hedningernes Trang til — I, 169 f. Helligheb II, 63. 65 f. 74. 128. Buddeus II, 90. Herlighed II, 144 f. Immanens II, 102. 401 f. —s Kirke IV, 2, 1 f. — som Kjærlighed II, 61 f. 72. Kjærlighed til Verden II, 123 f. Livssamfundet med — IV, 2, 383 ff. Langmodighed II, 154. Det absl. Liv II, 47. 71. Løn og Straf II, 132 f. — og Menneskets II, 389 ff. Monismen II, 392. Mildhed II, 158. Naade II, 127. 157. IV, 2, 343 f. Nærværelse i det Allerhelligste IV, 2, 244. Guds Ord IV, 2, 125 ff. Personlighed II, 52 f. 72. Origenes II, 56. Retfærdighed II, 128 f. 158. Quenstedt II, 129. Guds Sacramenter IV, 2, 204 ff. Salighed II, 140, 162 f. Gerhard II, 140. Kahnis II, 144. Martensen II, 142. Pantheisme II, 142. Quenstedt II, 140. Sanddruhed II, 140. 162. — som Substans, Spinoza II, 79. Taalmodighed II, 157. Det gl. Test.s, Marcion II, 167. Tilværelse II, 7 ff. Aristoteles II, 9. Platon II, 9. Det historico-theologiske Bev. II, 23. 27 f. Det kosmologiske Bev. II, 9 ff. Det moralske Bev. II, 25. Strauß II, 30 f. Det ontol. Bev. II, 32. 34 f. Det teleol. Bev. II, 17 f. Kritik II, 19 f. Det psychologiske Bev. II, 23 f. Treenighed II, 179. Trofasthed II, 140. 162. Transcendens II, 102 f. 401. Udødelighed, Just. Mart. III, 230. Guds Viden, Gerhard II, 109. — og Verden II, 398 ff. Platon I, 47 f.

II, 398 f. Aug. Sif. II, 270 f. Uforanderlighed II, 103 f. 148 f. Visdom II, 136 f. 162. Dualismen II, 137. voluntas antecedens II, 127. vol. conseqvens II, 127. Vrede III, 134 ff. Skriften III, 148 f. Dualismen III, 141 f. Monismen III, 146. Rationalismen III, 144 f. Ritschl III, 145 f. Den gl. luth. Scholastik III, 145. Væsen II, 37 ff. Augustin II, 88 f. Cartesius II, 85. Dionysius Areop. II, 88. Duns Scotus II, 84. Eckart II, 79. Kirkefædrene II, 87 f. Kant II, 86. Luther II, 89. Thom. Aqvin. II, 89.

Guddommen, Epictet om — I, 48. 59. Platon III, 143 f.

Guderne, Plutarch om — I, 37. Juvenal I, 122. — Vrede III, 142 f.

Gudsbegrebet, Voltaire om — I, 18.

Gudsbilledet II, 364 f. Dualismen og Monismen II, 371 f. Den luth. Lære II, 370. Romersk Lære II, 368 f. Rationalismen II, 371. Strauß II, 373. Supranaturalismen II, 371. — tabt III, 322.

Gudmenneſket, Den Hegelſke Phil. I, 230.

Guds Moder IV, 1, 144 f.

Guds Rige IV, 1, 455 ff. IV, 2, 5.

Gudstjeneſte I, 82. IV, 2, 81. 247.

Gudstrehed i mythiſke Religioner II, 200.

Guldalderen, Platon om — II, 384 f.

H.

Haabet I, 195. Det chriſtelige IV, 2, 433.

Hades IV, 2, 449 f. III, 333 f. 337. Sjelene i — IV, 2, 462.

Haomacultus, Perſernes IV, 1, 378 f.

Harmonia præstabilita, Leibnitz I, 178.

Hellige, De —s Samfund IV, 2, 467 f.

Helliggjørelſen ſe „Fornyelſe".

Herliggjørelſen IV, 2, 430 ff. Stadier IV, 2, 458 ff.

Herlighed, Forſkjel i — IV, 2, 443. Herrens — II, 163 f.

Hierarchi IV, 1, 458. rom. Opf. IV, 2, 54.

Himmel II, 148. Den nye — IV, 2, 502.

Hjerte II, 293. 341.

Homouſi og Homoiuſi II, 212.

Humanitet IV, 2, 391.

Hylozoismus I, 14.

Hypostase II, 211.
Hyrdeembedet IV, 2, 120 f.

I.

Idealisme I, 185. Fichtes II, 377.
Identitets-Philosophi, Den Schelling-Hegelske I, 35.
Ild- og Skyststøtten i Ørkenen IV, 2, 244.
Imputation III, 368. IV, 2, 307.
Incarnationen, Dualismen IV, 1, 154. Monismen IV, 1, 154. Halesius om — IV, 1, 133, dens Mulighed IV, 1, 130 f. Nødvendighed IV, 1, 117 ff. Vishnu's I, 67.
Individualismen IV, 2, 29 f.
Infernus (Helvede) III, 327 ff. IV, 2, 477.
Inhabitatio Dei se Unio mystica.
Inspirationen IV, 2, 130 f. Den gl. luth. Dogm. IV, 2, 150. Montanismen IV, 1, 152. Nyplatonismen IV, 1, 152. Den ref. Kirke IV, 2, 151 f. Skriften IV, 2, 155.
Intellectualismen I, 132.
Intention hos Sacramentets Forvaltere IV, 2, 211 f.
Intuition IV, 2, 435 f.
Israel IV, 1, 95 ff. — Omvendelse IV, 2, 499. Udvælgelse IV, 1, 111 ff.

J.

Jakobs Brev, Luther om IV, 2, 150.
Jansenisme IV, 1, 59.
Jehovah II, 75 f.
Johannes Aabenbaring, Luther IV, 2, 150.
Johannesdaaben IV, 2, 238.
Judæ Brev, Luther IV, 2, 150.
Justitia civilis IV, 1, 240 f.

K.

Kald, Guds, Skriften IV, 2, 302 f. alvorlig ment IV, 2, 294. almindeligt IV, 2, 296; virkekraftigt IV, 2, 295.
Kaldsrettens Udøvelse IV, 2, 74.
Kamp, Den Christnes IV, 2, 393 f.
Kenosismen IV, 1, 255 ff. 289 f.
Kirke IV, 2, 1 ff. Cat. Rom. IV, 2, 47 f. Luth. Bekj. IV, 2, 31 f. Möhler IV, 2, 48. Rom. Lære IV, 2, 45. Ref. Lære IV, 2, 32. 44. Sammenligning m. rom. og luth. Lære IV, 2,

56 ff. Thomas Aqvin IV, 2, 46. —s Almindelighed IV, 2, 14. Apostolicitet IV, 2, 8. 16. 42. Luth. Bekj. IV, 2, 33 f. rom. Lære IV, 2, 50 f. Auctoritet IV, 2, 19. Artt. af 1541 IV, 2, 34 f. Bekjendelse IV, 2, 158 f. Betydning af Ordet IV, 2, 63. Enhed IV, 2, 13 f. 495 f. rom. Lære IV, 2, 51 f. Skriften IV, 2, 70. Forkyndelse IV, 1, 445 f. 449. Frelsessandhedens Bærer I, 214. Fuldendelse IV, 2, 494 f. Grundlæggelse IV, 2, 64 ff. Helligheb IV, 2, 12 f. rom. Lære IV, 2, 52. — som Herrens Legeme IV, 2, 69. 248. Identitet IV, 2, 15. guddommelig Institution IV, 2, 3. Katholicitet rom. Lære IV, 2, 52. — læren, Anselm I, 256 f. Den lærende og hørende — Skriften IV, 2, 70. — forskj. fra Menigheden IV, 2, 16. — Opgave efter rom. Lære IV, 2, 49. Organisation efter rom. Opf. IV, 2, 53. — principets Nødvendighed IV, 2, 136. — „den ene saliggjørende" IV, 2, 49. — et Samfund IV, 2, 25 f. — og Sandheden IV, 2, 67. — og Skrift Luth. Lære I, 215. Ref. Lære I, 224 f. Rom. Lære I, 219 f. deres Auctoritet I, 209 ff. Forhold til Staten IV, 2, 37 f. Melanchton IV, 2, 39. Rothe IV, 2, 40. Styrelse IV, 2, 26 ff. Den synlige og usynlige — IV, 2, 4. 46 f. Luther IV, 2, 6. —tugt, IV, 2, 190. Skriften IV, 2, 204. Ufejlbarheb IV, 2, 20. 23. 62. Rom. Lære IV, 2, 50. —s Vidnesbyrd, Luther IV, 2, 18

Kjærligheden, Augustin II, 90. Brenz I, 167. Hollaz I, 167. Pascal II, 356. — i Platons Symposion II, 316. Enhed af Frihed og Afhængighed II, 349 f. Enhed mellem Gud og Menneske II, 396 f. Menneskets Fuldkommenhed II, 349 f. tilstede i den levende Tro IV, 2, 216.

Kjætterdaab IV, 2, 227.

Kjød III, 64 f.

Kosmogoni I, 34. II, 271.

Krshna I, 67.

Kunsten i Gudstjenesten IV, 2, 247.

L.

Legemlighedens Nødvendighed, Tertullian I, 34. Ötinger I, 34.

Limbus infantium et patrum IV, 2, 477.

Livets Kredsløb, Bøhme I, 29.

Livssamfundet med Gud IV, 2, 383 ff. 389 f. Dualismen IV, 2, 390. — i Fuldendelsen IV, 2, 430.
Livsens Træ II, 367. IV, 2, 277.
Logos I, 125. 129. II, 140. 170. 218 f. 357. Justin. Mart. I, 105. 117. Origenes II, 334. Philo I, 72. IV, 1, 377.
λόγος II, 334. — θεῖος, Platon I, 124. IV, 2, 452.
Lovens Betydning, Luther IV, 1, 420 ff. 423 ff. Opfyldelse IV, 2, 401. Luther IV, 2, 401 f. Den tredobb. Brug IV, 2, 402. Skriften IV, 2, 428.
Lov og Evangelium, Frelsesaabenbaringen, I, 232 f. Spener om — IV, 1, 408.
Lydighed, Den Christnes Liv i — IV, 2, 404.
Lykke og Straf efter Døden, Sokrates III, 337 f.
Lyst, den onde, se Concupiscens.
Løn, De gode Gjerningers IV, 2, 413. 415 f. Apologien IV, 2, 414. — og Straf III, 196 f. Ritschl III, 192 f.

M.

Magi I, 140 f.
Maleach Jehovah IV, 2. 244.
Manichæismen dualistisk I, 25. II, 84.
Mantiken I, 118.
Marcus- og Lucasevang.s Stilling IV, 2, 147 f.
Marias ubesm. Undfangelse IV, 1, 146 ff.
Mariologi (Excurs) IV, 1, 146 ff.
Massa perditionis IV, 2, 52.
Materialisme se „Pankosmisme".
Materien, Platon II, 236.
Melchizedek IV, 1, 108.
Mellemtilstanden IV, 2, 460 f. 463. Luther og den luth. Scholastik IV, 2, 481. Martensen IV, 2, 461. 482. nyere protest. Theologer IV, 2, 483. — purgatorisk Betydning IV, 2, 459. Möhlers Fremstilling af rom. Lære IV, 2, 480.
Menighed IV, 2, 64.
Menighedsraad IV, 2, 17.
Mennesket II, 279 ff. III, 1ff. IV, 2, 290 ff. Syntheſe af Aand og Natur II, 279. Platon II, 314 ff. Bevidsthed II, 285 f. Forskjel fra Dyret II, 303 f. opr. Fuldkommenhed II, 346 ff. 378. Gudbilledlighed II, 300 f. Guldalder II, 383 f. Livssamfund med Gud, Gjen.

oprettelsen B. IV, 1 og 2. opr. Livssamfund med Gud B. II, — som Gjenstand for den gjenfødende Naade IV, 2, 290 ff. Natur II, 293 f. Det naturlige — Concordieform. III, 276. Dets Erkjendelse, 2. Concil i Oranges III, 267. Kirkelæren III, 267 f. Den luth. Bekj. III, 268; dets Gjerninger, Bajus' Sætninger III, 271 f. Skriften IV, 2, 302. — som Personlighed II, 301. Præexistens II, 281. — Racer II, 302. Samfund med Gud II, 389 f. dets naturlige IV 2, 241 f. aandelige IV, 2, 241 f. —s Sjel II, 298. —Slægtens Enhed II, 302. Det syndige — Pascal III, 220. — Tænkning Pascal II, 193 f. Udvikling II, 374 ff. Monismen II, 386 f. Dual. II, 387 f. Skriften II, 381 f. Valgfrihed, Latermann IV, 1, 79. Vane II, 297. Vilje II, 290 f. Pelagius II, 353. Væsen II, 279 f.

Menneskeoffer IV, 1, 374 f.

Meritum, Leibnitz om den rom. Lære IV, 2, 419. — de condigno IV, 2, 417. de congruo III, 258 f. IV, 2, 418. Möhler III, 260.

Messeofferet I, 83. IV, 1, 363. IV, 2, 266 ff. Bossuet IV, 2, 273.

Midler, Frelsens I, 93 f. IV, 2, 2 f.

Midleren, Plutarch om — I, 72. Platon I, 70.

Mill J. St., hans System I, 41 f.

Mithra I, 72.

Modalisme II, 189.

Monadelære, Leibnitz II, 320.

Monarchianisme II, 207. Den dynamiske II, 208. den modalistiske II, 208.

Monisme I, 6. 52. 55. 101. 126 f. 130 f. deterministisk — IV, 2, 300. — om Enheden i Tilværelsen I, 28. Gud II, 42. 76. 81. 98. Guds Egenskaber II, 165. 169. 175. Allestedsnærv. II, 99 f. Alvidenhed II, 118. Godhed II, 124. Visdom II, 137. Den indiske — IV, 1, 89. — om Kirkebegrebet IV, 2, 161. Løn og Straf II, 135. Menneskets Aand og Natur II, 313 f. — dets Selvfornyelse IV, 2, 400. Den pankosmistiske — II, 216. Den pantheistiske — II, 421. Sacramentbegrebet IV, 2, 209. Skabelsen II, 228 f. 230. 235. 239. 241. 267. Dens Formaal II, 244. Evighed II, 251. Treenighedslæren II, 199. Troen I, 177. Udødeligheden IV, 2, 453. Unio mystica IV, 2, 384 f. 386. Verdens Tilblivelse II, 264 f.

Monophysitisme IV, 1, 190 ff.
Monotheletisme IV, 1, 201. Conc. i Constantinopel IV, 1, 201 f.
Moralismen I, 132.
Mortificatio IV, 2, 393.
Mysterier, Diodor om de eleusinske I, 119. Themistes I, 116. Hedendommen I, 118 f. III, 211.
Mystik, Middelalderens I, 26. Mester Eckart I, 34.

N.

Naade, den forekommende III, 254 f. IV, 2, 291. Forhold til den frie Vilje, Jesuiternes Lære IV, 2, 344 ff. Thomisternes Lære IV, 2, 344 ff. Fortabelighed IV, 2, 336. Den kaldende — IV, 2, 294.
Naadekaldet, almindeligt IV, 2, 296. virkekraftigt IV, 2, 295.
Naadelæren og „den stille Reformation" (Excurs) IV, 2, 343 ff. Reaction inden den luth. Lære m. H. til Opfatningen IV, 2, 357.
Naademiddel se „Midler".
Naademiddelforvaltningen afhængig af det legitime Embede IV, 2, 9. dens Betingelser, Luther (Excurs) IV, 2, 112 ff.
Naadevalget IV, 1, 36 f. 42 f. Den Augsburgske Confession IV, 1, 76. Augustin IV, 1, 49 ff. Calvin IV, 1, 58 f. Concordieform. IV, 1, 70 f. Constanzer Conc. IV, 1, 62 f. Cølestin IV, 1, 60 f. Dualismen IV, 1, 46 f. Kath. Dogm. IV, 1, 66 ff. Luther IV, 1, 56 ff. Luth. Bekj. IV, 1, 69 f. Luth. Scholastik IV, 1, 77 ff. Monismen IV, 1, 45 f. Oldkirken IV, 1, 47 f. Pelagianismen IV, 1, 49. Ref. Bekj. IV, 1, 76 f. Skriften IV, 1, 83 ff. Synoden i Oranges IV, 1, 60 f. i Chiersy og Valence IV, 1, 61 f. Tridentinum IV, 1, 63 ff. Wicliff IV, 1, 55.
Nadverden, se Eucharistien.
Nadverdens Forvaltning af Lægfolk, Oldkirkens Tradition IV, 2, 87.
Naturalisme I, 46. Den materialistiske II, 424. Den positivistiske II, 424.
Naturens Bestemmelse for Menneskет II, 363 f. Forkrænkelighed II, 272 f. Forklarelse IV, 2, 438 f. Skriften IV, 2, 457 f. 502 f. Hensigtsmæssighed, Darwin II, 21. v. Hartmann II, 20.
Nemesis III, 383.

Neſtorianisme IV, 2, 190 ff.
Nirvana I, 31.
Nominalisme I, 109 f. IV, 2, 344. 355. om de guddommelige Egenſkaber II, 167.
Nomisme I, 82.
Notitia I, 164 ff.
Numen præsens IV, 2, 240. Hedningernes Trang til — IV, 2, 243. Dualismens Svar IV, 2, 243. Monismens IV, 2, 244.
Nyevangelismen om Forſoningen IV, 2, 265 f.
Nyplatonismen I, 63.
Nødbaaben IV, 2, 180. 227.
Nødvendighed, Leibnitz om metaphyſiſk og ethiſk — II, 237.
Nøglemagt, Kirkens IV, 2, 174 f. Indſtiftelſe IV, 2, 200. Skriften IV, 2, 199 f.

O.

Objectiviſtiſk og ſubj. Retning I, 8.
Objectivisme I, 78.
Occaſionalisme II, 120. 319. 425.
ὁμοουσία II, 189.
Offer IV, 1, 346. Det gl.teſt. IV, 1, 440 f. De gode Gjerninger ſom — IV, 2, 405. Skriften om — IV, 1, 437. —tanken i den alm. rel. Bevidſthed IV, 1, 365 ff. Homer IV, 1, 368.
Offerritus Det gl.teſt.lige IV, 1, 438 f.
Omſkjærelſe IV, 2, 237.
Omvendelſe IV, 2, 293 f. 297. Den daglige — IV, 2, 395. — determiniſtiſk ſeet IV, 2, 363 f. rom. Lære IV, 2, 372 ff. Skriften IV, 2, 303.
Onde, Det, Dualismen III, 93. v. Hartmann III, 93. Leibnitz III, 91. Monismen III, 89. Peſſimismen III, 92 f. Platonismen III, 95. Schopenhauer III, 92. Strauß III, 89. — Oprindelſe, Schleierm. III, 97. Tilintetgjørelſe III, 357 f. Guds Forhold til det Onde II, 404 ff. 416.
Opera meritoria, Rom. Lære IV, 2, 417 ff. satisfactoria IV, 2, 197 f. Rom. Lære IV, 2, 424 ff. supererogatoria IV, 2, 419 f. Auguſtin IV, 2, 421. Hieronymus IV, 2, 421. Origenes IV, 2, 420 f. Proteſt. Praxis IV, 2, 422 f. Rom. Lære IV, 2, 419 ff. Thom. Aqvin. IV, 2, 421. De Wette IV, 2, 424. Skriften IV, 2, 426.

Opholdelsen II, 400 ff.
Opus operatum I, 82. IV, 2, 215.
Opstandelsen IV, 2, 460, 486 f. Skriften IV, 2, 493.
Opstandelseslegemet IV, 2, 485 f. 487. Origenes IV, 2, 486.
Oraklet I, 118.
Ord Guds til Kirken IV, 2, 125 ff. — ved Kirken IV, 2, 158 ff. — ved Kirken til den Enkelte IV, 2, 174 ff.
Ord og Sacrament I, 82. 89. 94. 138 ff. deres Virkekraft IV, 2, 80 f.
Ordinationen IV, 2, 9. 62. 72. 76. Character indelebilis IV, 2, 77. Reformat. Opf. IV, 2, 107. Den rom. Lære IV, 2, 96 f. Skriften IV, 2, 125.
Ordo salutis IV, 2, 291. creationis, Luth. Scholastik II, 253. hierarchicus triplex IV, 2, 39.

P.

Paaskelammet IV, 1, 441.
Pankosmisme I, 30. 36. 177. II, 313. Se forovrigt „Monisme".
Pantheisme I, 29 ff. Se forovrigt „Monisme".
Papatet IV, 2, 104 f. Papalsystem IV, 2, 106.
Parsisme I, 21 f. dens Gud II, 83.
Patripassianisme II, 209.
Pavens Ufejlbarhed IV, 2, 105 f.
Peccatum, actuale III, 55. 389. Thomas Aqv. og andre om dem, der dø uden — III, 374. — originale originans III, 368. originatum III, 367. — veniale og mortale III, 59 f. IV, 2, 394. Den rom. Lære III, 76 f.
Pelagianisme IV, 1, 451. dualistisk IV, 2, 301. Trident. III, 255 f.
Perichoresis IV, 1, 169.
Pessimisme I, 37.
Peter, Apostelen, Kirkens Grundvold, rom. Lære IV, 2, 55 f. Grundlægger af Menigheden i Rom IV, 2, 103.
Philonisme I, 24.
Philosophien, Clem. Alex. I, 3.
Pietisme I, 26 f. IV, 1, 406 f. IV, 2, 84. 369. 371.
πίστις, πιστεύειν I, 157 f.
Platonisme I, 22.
Pligter, Den Christnes IV, 2, 403. Luther IV, 2, 403.

Positivismen I, 39.
Presbyterе IV, 2, 120 f.
Presbyterialforfatning, Den ref. Kirkes IV, 2, 44.
Præst, Ordets Brug i Skriften IV, 1, 437.
Præstedømme, De Christnes alm. (Excurs) IV, 2, 82 ff. Betydningen af 1 Pet. 2, 5—9 IV, 2, 85 f. Augustana om — IV, 2, 83. Luther IV, 2, 82 f. Luth. Scholastik IV, 2, 83. Pietismen IV, 2, 84. Rom. Kirke IV, 2, 98. Vilmar IV, 2, 84 f. — og Offer Rom. Lære IV, 2, 98 f.
Præstevielse, Den rom. Kirke IV, 2, 219.
Primat IV, 2, 109. Melanchton IV, 2, 111. — i den rom. Kirke IV, 2, 55 f. 100. Peters — IV, 2, 64. Skriften IV, 2, 101 f.
Processio æterna II, 182.
Prometheusmythen I, 68 f.
Propheter IV, 1, 446. IV, 2, 119.
Prophetier IV, 1, 111 ff.
Protestantismen I, 79.
Protevangeliet IV, 1, 106 f.
Prædestinatio IV, 1, 39 ff. 52. 58 ff.
Prædeterminatio physica IV, 2, 347.
Præexistentianismen II, 304.
Præmotio physica IV, 2, 345. 351.
Psychopannychia IV, 2, 493.
Psychophysik I, 16. II, 284.
Purgatoriet IV, 2, 464 f. 466 f. Skriftsteder anførte IV, 2, 491.
Puseyisme IV, 2, 111 f.

Q.

Quietisme III, 11, 30.

R.

Ragnarok IV, 1, 93.
Rationalisme I, 25. 57. 176.
Realisme og Nominalisme I, 109 f.
Reformationen, Den luth. — formale Princip I, 92. materiale I, 91. 246.
Reformation, „Den stille", m. H. t. Læren om Christi Person IV, 1, 312. 322. Dødssynd IV, 2, 369 ff. Forsoningen IV,

1, 350 f. 359 f. 361 f. 402 ff. 415 f. 434. Gjenfødelsen IV, 2, 366. gode Gjerninger IV, 2, 412 ff. 419. Loven IV, 2, 402. Mellemtilstanden IV, 2, 463 ff. 482. Naadelæren IV, 2, 343 ff. (Excurs) 355 f. 381 f. Naadevalget IV, 1, 73. 81. Den forberedende Naade IV, 2, 300 ff. 360. Omvendelsen IV, 2, 359 ff. Retfærdiggjørelsen IV, 2, 311 ff. 323 ff. 340 f. 362 ff. 374 ff. Timelig Straf IV, 1, 356 ff. Tilregnelsen af Christi Retfærdighed IV, 2, 307 f. Den levende Tro IV, 2, 316 f. 318. 362 ff. Den frie Vilje III, 278 ff. (Excurs) 311.

Den reformerte Christendomsopf. dualistisk I, 150 f.

Religion I, 1 ff. Cicero I, 13. Hegel I, 30. Den nyere Philosophi I, 9. Den nyere Theologi I, 10. Luth. Scholastik I, 9. Schleiermacher I, 10. Herbert Spencer II, 17. 29. Ordets Betydning I, 9. — Menneskets Samf. med Gud I, 5. 19. 53.

Reprobatio IV, 1, 52.

Retfærdiggjørelsen IV, 2, 305 ff., dens Basis IV, 2, 310. subj. Betingelse IV, 2, 310. — en Domsact IV, 2, 309. — af Gjerninger IV, 2, 331 f. Kilde IV, 2, 310. subj. Princip IV, 2, 299. Rom. IV, 2, 311 ff. Skriften IV, 2, 327 f. Tridentinum IV, 2, 314 f. Verdens — IV, 1, 406. 423. — Vished IV, 2, 320 f.

Retfærdiggjørelse af Tro IV, 2, 310 f. Barclay IV, 2, 368. Baur IV, 2, 376 f. Beck IV, 2, 377 f. Böhme IV, 2, 368. Dualismen IV, 2, 367. Lange IV, 2, 376. Limborch IV, 2, 367. Martensen IV, 2, 375. Möhler IV, 2, 375. Neander IV, 2, 374. Nitsch IV, 2, 375. Olshausen IV, 2, 375. Pietismen IV, 2, 369. Quækerne IV, 2, 368. Rationalismen IV, 2, 367. Scheiermacher IV, 2, 373 f. Socinianismen IV, 2, 367. Spener IV, 2, 369. Theosophien IV, 2, 368. Wegscheider IV, 2, 367. Weigel IV, 2, 368. Striden mellem Kath. og Luther om — Bucer IV, 2, 324 f. Campeggi IV, 2, 323. Stadion IV, 2, 323 f. Leibnitz IV, 2, 325 f. Forhandl. i Regensburg IV, 2, 326. Rom. Lære — IV, 2, 311 f. Forholdet mellem rom. og luth. Lære IV, 2, 311 ff. Hase IV, 2, 378. Philippi IV, 2, 378. Betydn. af Romerbr. 3, 38 IV, 2, 329 f.

Ritualhandlinger i G. T., Augustin derom IV, 2, 210.

Ritualisme, Den engelske IV, 2, 112.

Romersk Christendoms Opfatning I, 149 f.

Roms Kirke, Ignatius IV, 2, 103. Irenæus IV, 2, 94. Tertullian IV, 2, 103 f.

S.

Sabbatsbudet II, 160.
Sabellianisme II, 209. IV, 1, 156 f.
Sacramenterne I, 82. IV, 2, 204 ff. Betydning for Legemligheden IV, 2, 462. guddommelig Indstiftelse IV, 2, 205 f. Kirkens Forhold IV, 2, 210 f. Luth. Theol.s Inddeling IV, 2, 220. Materia terrestris IV, 2, 207. coelestis IV, 2, 207. Nødvendighed IV, 2, 208. Ref. Kirke om — IV, 2, 220. Rom. Kirke IV, 2, 216 f. Skriften IV, 2, 221 f. Virkekraft IV, 2, 212. Donatisterne IV, 2, 212. Skriften IV, 2, 323. Virkning IV, 2, 213 ff.
Saligheden IV, 2, 441 f. Aristoteles IV, 2, 445. Platon IV, 2, 445.
Salvelse, Den sidste IV, 2, 218.
Samfundet mellem Gud og Mennesket II, 389 ff. III, 201 ff. IV, 2, 383 ff.
Samvittighed I, 135 ff. II, 285. Sophokles om — I, 114.
Sandheden før Christus. Clem. Alexandrinus I, 106. Just. Mart. I, 105 f.
Satisfactio IV, 1, 350. IV, 2, 424 ff.
Satispassio IV, 1, 350. IV, 2, 424 ff.
Scheol IV, 2, 454.
Scientia media II, 151. IV, 2, 352 f.
Scotisme II, 84.
Selvfornegtelse, Den Christnes IV, 2, 406.
Selvfornyelse, Det gjenf. Menneskes IV, 2, 399 f.
Selviskhed se „Egoisme".
Selvkjærlighed III, 11 f.
Semiarianismen IV, 1, 157 f.
Semipelagianismen IV, 2, 301 f. Gabr. Biels III, 266. Thom. af Bradwardin om — III, 266. Luth. Bekjendelse III, 257 f. Beslutningerne i Oranges III, 252 f. Den rom. Kirke III, 249 ff. Satolli III, 257. Tridentinum III, 255 f.
Sensualisme I, 183.
Sjelen II, 280. 298. Marcus Aurelius om — I, 32.
Sjelens Præexistens, Kant II, 306. Jul. Müller II, 305 f. Origenes II, 305. Platon II, 304 f. — Tilværelse, knyttet til Legemet Aristoteles II, 308. Udødelighed VI, 2, 445 ff.
Sjelevandring, Hedningernes Lære IV, 2, 483.

Skabelsen II, 225 ff. Augustin II, 233. Amalrich af Bena II, 269. David af Dinant II, 269. Deisterne II, 264. Mester Eckart II, 269. Joh. Sc. Erigena II, 268. Alexandr. Gnosis II, 268. valentinske Gnosis II, 268. Gnosticismen II, 261. Hegel II, 274. Hermogenes II, 261. Leibnitz II, 237. Manichæismen II, 261. Naturalismen II, 274. pseudodionysiske Nyplatonisme II, 268. Origenes II, 267. Positivismen II, 274. Schelling II, 273. Scholastiken II, 262. Luth. Schol. II, 253. Duns Scotus II, 262. Socinianismen II, 263 f. Spinoza II, 262 f. 270. Skriften II, 275 f. bøhmeske Theosophi II, 270 f. dens Formaal II, 240. Platon II, 245 f. Skabelsens Frih. og Nødvh. II, 238 f. Guds Frihed ved — Hollaz II, 254. Treenighedens Forhold ved — II, 277 f. Verdens — af Intet, Skriften II, 275 f.

Skepticismen I, 61.

Skjæbnen, Euripides om — I, 174. Hedningerne I, 173 f. III, 182 f. IV, 2, 453. cfr. „Fatalismen". Sophocles I, 173. Stoicismen I, 32 f. Æschylos I, 174.

Skjærsilden, Den rom. Lære IV, 2, 479.

Skriftaabenbaring, I, 222 ff. IV, 2, 127 ff. Wolfiske Philosophi I, 227.

Skriftbevis I, 251 f. v. Hofmann I, 252. Schleiermacher I, 252.

Skriftemaalet IV, 2, 183 ff. Augustin IV, 2, 194. Chrysostomus IV, 2, 194. Hemmeligholdelse i den rom. Kirke IV, 2, 196. Indvendinger mod — IV, 2, 187. Luth. Katechismus IV, 2, 188. Luth. Bekjendelse IV, 2, 188. dets Nytte IV, 2, 185. Nødvendighed IV, 2, 184 ff. Oldkirken om — IV, 2, 193. Origenes IV, 2, 193. Det gl. Test. IV, 2, 201. Det nye Test. IV, 2, 202. cfr. „Syndsbekjendelse".

Skriften, dens Auctoritet IV, 2, 137. Authenti og Integritet IV, 2, 144. Betydning for den Enkelte IV, 2, 128. Fortolkning, Artt af 1541 IV, 2, 35. Inspiration IV, 2, 130. 145 f. Tilstrækkelighed IV, 2, 141. 157. Tydelighed IV, 2, 142 f. 157. Ufejlbarhed IV, 2, 132 ff.

Skrifter, Det gl. Test.s IV, 2, 153 f.

Skriftprincip I, 222 ff. Det ensidige IV, 2, 20 ff. Reformationens IV, 2, 41 f.

Skrifttroen I, 222 ff. Lessings Kritik deraf I, 229.

Skyld III, 152 ff. Brahmalæren III, 166 f. Beza III, 189. Calvin III, 189. Cicero III, 170. Den moderne Determinisme

III, 172. Dualismen III, 172. Euripides III, 165. Hedningerne III, 160 f. Juvenal III, 170. Monismen III, 172. Platon III, 164. Seneca III, 169 f. Skriften III, 173 f. Stoicismen III, 167 f. Zwingli III, 190. Gradsforskjel i — III, 157 f.

Skytsengle II, 444.

Socinianisme II, 212. 263 f. III, 190 f. IV, 1, 221 f. 403 ff. IV, 2, 264. 367. 402.

Stoicismen I, 32. 48. II, 422.

Straf III, 177 ff. Abælard III, 187 f. Den pers. Dualisme III, 183 f. Hedningerne III, 181 f. Platon III, 185. Plutarch III, 185 f. Ritschl III, 192 f. Skriften III, 197 f. Socinianismen III, 190 f. udøbte Børns — Luther III, 374. rom. Lære III, 374 f. — efter Døden, Inderne III, 336. de gl. Perserne III, 336. de evige Straffe III, 327 ff. almenkirkelige Lære III, 327. Augsb. Confession III, 328. Confess. Angl. III, 328. Dr. Farrar III, 358 ff. deres Forhold til Guds Vilje III, 338 ff. Leibnitz III, 331 f. Lessing III, 332. athan. Symbol III, 327. Syndens — III, 206. Den timelige Straf IV, 1, 356 ff. IV, 2, 298. 459. 464. Augustin IV, 2, 189. Skriften IV, 2, 203 f.

Subjectivisme I, 78. 87.

Subordinatianisme II, 188. 203.

Substans. Cartesius II, 319.

Succession, Den apostolske IV, 2, 10 f. Den biskoppelige IV, 2, 89. 93. 109. Den presbyteriale IV, 2, 109.

Supranaturalisme II, 439. III, 403. IV, 1, 222 f.

Symbol I, 217 f. Det apostolske &c. II, 196. 202.

Symbolon IV, 2, 160.

Synd III, 1 ff. Hedningerne om — III, 18 f. Accidens III, 277 f. Adams — Baco III, 188 f. dens Almindelighed Hedningerne III, 379 f. Arvesynd III, 363 ff. — Fordømmelsens Aarsag, Concordieform. III, 330. frivillig, Augustin III, 56. Cyrill af Jerusalem III, 381. dens Følge III, 201 ff. Dualismen III, 208. 213. Monismen III, 207. 214. Platonismen III, 208 f. Rationalismen III, 209 f. Ritschl III, 210. Skriften III, 214 f. Gjernings— gl. luth. Scholastik III, 63. mod den Helligaand III, 67 f. dens Hovedformer, III, 50 ff. Luth. Bekj. III, 72 f. Ref. Bekj. III, 78. Rom. Lære III, 75 f. Skriften III, 64. naturbe-

ſtemt III, 52 f. dens Oprindelſe III, 81 ff. Beza III, 99. Melanchton III, 98. Schleiermacher III, 191. Schweizerreformat. III, 98 f. Skriften III, 106 f. Oprindelſe fra Djævelen III, 112 f. Overførelſe, Creatianismen III, 377 f. Thom. af Aqvin. III, 376 f. Traducian. III, 378. Skrøbelighedsog Ondskabs- III, 55 f. Slægtsſynd IV, 1, 373. dens Straf III, 206. IV, 2, 298. tilgivelig- og Dødsſynd IV, 2, 369 ff. Chemnitz IV, 2, 371. Luther IV, 2, 370. Melanchton IV, 2, 370. Pietismen IV, 2, 371. Spener IV, 1, 409. Væſen III, 1 ff. Auguſtin III, 26. Bonaventura III, 29. Comtes Poſitivisme III, 36. Erigena III, 27. Flacianismen III, 398. Gnoſticismen III, 25. Hegel III, 33. Kant III, 32 f. Petrus Lombardus III, 29. Luth. Bekj. III, 46 f. gl. luth. Scholaſtik III, 31. Myſtik III, 29. Naturalismen III, 35. Origenes III, 26. Rationalismen III, 32. Ref. Kirke III, 48 f. Rom. Lære III, 47 f. Schleiermacher III, 32. Skriften III, 16 f. Theoſophien III, 31. Thom. Aqvin. III, 27.

Syndefaldet II, 106 ff. Chateaubriand III, 218. Strauß III, 109 f. dets Følger. Luth. Kirke II, 369. Den ref. Kirke II, 369. Den rom. Kirke II, 368 f.

Syndsbekjendelſe IV, 2, 183 f. 298; i Myſterierne IV, 2, 184. hos de gl. Perſere IV, 2, 184. Plutarch IV, 2, 184.

Syndsforladelſe IV, 2, 305 f. det ſamme ſom Retfærdiggjørelſe IV, 2, 306 f.

Synergi, Synergisme IV, 2, 292 f. 300 ff. 358 ff. 361 f.

Synodalforfatning, Den ref. Kirkes IV, 2, 44.

T.

Tartaros III, 338.

Teleologi, Naturens II, 363 f. IV, 2, 439.

Territorialismen IV, 2, 38.

Terrores conscientiæ IV, 2, 395.

Testimonium Spiritus sancti IV, 2, 147.

Theogoni Heſiods I, 118.

Theologiens Begreb I, 241 f. Theologia irregenitorum IV, 2, 294.

Theoſophi I, 34. II, 270 f. III, 31. 230 f. IV, 2, 368.

Theophanierne i det gl. Teſt. IV, 2, 244.

Tilbedelſe (Dyrkelſe, Cultus) IV, 2, 81. 405.

Tilværelsens Princip, Eleaterne II, 77. Plotin I, 63. Nyplatonismen II, 78. jon. Naturphilosopher II, 77.
Tohu Vabohu, Martensen III, 234 f.
Tradition I, 80 f. 88. Den luth. Kirke IV, 2, 33. 169. Den ref. Kirke IV, 2, 168 f. Den rom. Kirke IV, 2, 168. Skriften IV, 2, 170 f. Hedningernes — I, 117. kirkelig — I, 81. IV, 2, 27. 159. 162 f. dens Nødvendighed IV, 2, 165 f. Norm for Skriftfortolkningen IV, 2, 164. Irenæus IV, 2, 166 f. Tertullian IV, 2, 167.
Traducianismen II, 304. Augustin II, 309. Luth. Dogm. II, 309 f. Tertullian II, 309.
Tragedie, hedensk og christelig III, 160 ff.
Transmutationstheori, Darwins II, 303.
Transsubstantiationen IV, 2, 252 f.
Trichotomi II. 334.
Treenighed, Guds II, 179 ff. Athenagoras II, 203. Augustin II, 188. Clem. Alexandrinus II, 203. Clem. Romanus II, 202. Ignatius II, 202. Irenæus II, 203. Justinus Martyr II, 202 f. Scholastikerne II, 188. Thom Aqvin. II, 189. Forholdet til Skabelsen II, 251 f. Athanasius II, 252.
Treenighedslæren, Arminianismen II, 213. Augustin II, 211. 309. Clem. Alexandrinus II, 203. Dionysius af Alexandrien II, 206. D. af Rom II, 206. Gregor af Nazianz II, 210 f. Hegel II, 213 f. Den nyere Identitetsphilosophi II, 213. Nyprotestantismen II, 216 Origenes II, 204 f. Platon II 200 f. Scholastiken II, 194 f. Socinianismen II, 212. Strauß II, 215. Tatian II, 203 f. — i det gl. Test. II, 216 f. i det nye II, 219. Wegscheider II, 213.
Trichotomi II, 334 f.
Trinitetsaabenbaringen ved Jesu Daab II, 219 f.
Tro I, 12. 154 ff. Augustin I, 161. Bellarmin I, 199. Brenz I, 164 f. Cicero I, 193. Hollaz I, 165 f. Kirkefædrene I, 160. Luth. Kirke I, 204. Petrus Lombardus I, 161 f. Reformationen I, 163. Ref. Kirke I, 202 f. Rom. Kirke I, 199 f. Scholastiken I, 162. Seneca I, 194. — Auctoritetstro I, 213 f. Betingelse for Absolutionen IV, 2, 183. en Forvisning I, 198. Frelsens subj. Princip I, 197. — og Kjærlighed I, 196. Clem. Rom. I, 160. Ignatius I, 160 f. Troeslære I, 237 ff. — Betingelse for det nye Liv IV, 2, 304 f. Levende — IV, 1, 407. IV, 2, 291.

315. Luther IV, 2, 327. Den retfærdiggjørende — IV, 2, 299. 317. 362. Bajer IV, 2, 365. Buddeus IV, 2, 365. Hollaz IV, 2, 365. Osiander IV, 2, 364 f. Den opr. Protestantisme IV, 2, 356. 362. Tabet af den retf. Tro IV, 2, 317. — som Selvbestemmelse I, 184. Troesstadier I, 209 ff. — og Viden I, 191 f. Anselm I, 162. Rasmus Nilsen I, 190. dens Vished I, 180 f. IV, 2, 310 f. 320. dens Vorden, Schleierm. I, 230 f. Væsen I, 154 f.

Tugt II, 136. III, 178. 180. Skriften III, 198 f. kirkelig — IV, 2, 190. 204.

Tusindaarige Rige IV, 2, 498 f.

Typer, Det gl. Test.s IV, 1, 112 f.

Tænkningen, Moleschot I, 37. Carl Vogt I, 37.

U.

Ubevidste, Det, v. Hartmann I, 37.

Ubiquitas carnis Christi IV, 1, 174 f. 177 ff. IV, 2, 249 f. 255 f.

Udvælgelsen IV, 1, 36 ff. Concordieform. IV, 1, 70 ff. IV, 2, 322. Ref. Lære I, 202 ff. IV, 1, 58 f. Rom. Lære IV, 1, 63 ff. Cfr. «Prædeterminatio».

Udødelighed, Menneskets oprindelige II, 358 f. III, 271. Sjelens — IV, 2, 445 f.

Ufejlbarhed, Kirkens IV, 2, 20. 23. 50. 62. Pavens IV, 2, 105 f.

Underet I, 117. Thom. Aqvin IV, 1, 7 f. 26. Deismen IV, 1, 25. Dualismen IV, 1, 20 f. Det dæmoniske — IV, 1, 33. Hegel om — IV, 1, 24. Den ref. Kirke IV, 1, 30. Den rom. Kirke IV, 1, 28 f. Luther IV, 1, 27 f. Monismen IV. 1, 19 f Parsismen IV, 1, 22 f. Positivismen IV, 1, 24, Rationalismen IV, 1, 25. Reformationen IV, 1, 26. Spinoza IV, 1, 24. Skriften IV, 1, 31. dets Mulighed IV, 1, 4 ff. Rousseau IV, 1, 6. Nødvendighed IV, 1, 9 f. Virkelighed IV, 1, 11 f.

Unio mystica II, 398. IV, 2, 383 f. 385 f. — generalis IV, 2, 385. specialis IV, 2, 385. Skriften om — IV, 2, 387 f. U. hypostatica IV, 1, 134 f. Unio sacramentalis IV, 2, 207.

Union I, 90. 96. evangelisk — IV, 2, 242.

Universalitet, Frelsens I, 105. Forkyndelsens IV, 2, 160.

Uraabenbaring I, 106. 115.

Urtilværelsen, Brahmalæren II, 77.
Uskyldighedstanden II, 246 ff.

V.

Valgfrihed, Menneskets III, 240. cfr. Den frie Vilje.
Verden, Enheden i — Eleatismen I, 31. dens Evighed II, 247 f. Rothe II, 248. Formaal, Skriftens Lære II, 276 f. Gudbilledlighed, Platon II, 245 f. Opholdelse II, 400. Styrelse II, 407 f. Tilblivelse, Anaxagoras I, 22. II, 258. Anaximander II, 265. Aristoteles II, 259. Atomistiken II, 266. Bøhme I, 34. Epicuræismen II, 267. v. Hartmann II, 274 f. Hylozoismen II, 265. Philo II, 260. Platon II, 258. Stoicismen II, 266 f.
Verdensbrand IV, 2, 502.
Verdensdommen IV, 2, 496. 500.
Verdenssjelen, Stoikerne I, 32. II, 77.
Verdensstyrelsen se gubernatio.
Vievand IV, 2, 225.
Vilje II, 290 ff. — Den frie III, 249 ff. IV, 2, 343 ff. Abælard III, 255. Anselm III, 263. Augsb. Bekj. III, 257. IV, 2, 358. Gabriel Biel III, 260. Chemnitz IV, 2, 360. Chiersy III, 263. Conciliet i Mileve III, 249 f. i Oranges III, 250 f. 252 f. Concordief. III, 258. Confutationen III, 258. IV, 2, 359. Döllinger III, 310 f. IV, 2, 361. Erasmus III, 262. Excurs III, 278 ff. Hase III, 313 f. Dr. Heinrich III, 303 f. Isidor Hispal. III, 263. Kirkemødet i 849 III, 252. Den rom. Kirke III, 251 f. 261. Petrus Lombardus III, 263. Luthers Strid med Erasmus III, 278 ff. Nyere Lutheranere III, 265 f. Georg Major IV, 2, 360. Melanchton IV, 2, 359. John St. Mill III, 84 f. Molinisterne III, 315. Oswald IV, 2, 361. Opr. Protestantisme III, 265. Ovenstedt IV, 2, 360. Satolli III, 257. 305 f. Scheeben III, 301 f. Spencer III, 83. V. Strigel IV, 2, 359 f. Pavelig Skrivelse af 431 III, 250. Thomisterne III, 315. Thomasius IV, 2, 360. Tridentinum III, 261. 263 f.
Vished om Salighed IV, 2, 320.
Vishnu I, 67.
Visio Dei IV, 2, 435.
Vivificatio novi hominis IV, 2, 392.
Vocatio, extraordinaria IV, 2, 296. generalis IV, 2, 297. specialis IV, 2, 297. Se forøvrigt „gratia" og „Kald".
Vækkelse IV, 2, 294.

Y.

Yperſtepreſt, Det gl. Teſt.s IV, 1, 441 f.

Z.

Ζεύς πατήρ II. 101.

Æ.

Ægteſkabets Sacrament, Den rom. Kirke IV, 2, 219.
Æſtheticismen I, 133.

Personregister.

A.

Abælard om Arvesynden III, 402. Christi Forsoning IV, 1, 389. Guds Almagt II, 119. Straffen III, 187 f. Tro og Viden I, 162. Den frie Vilje I, 162.

Albertus Magnus om Messeofferet IV, 2, 284. Underet IV, 1, 26.

Alexander Halesius om Incarnationen IV, 1, 133.

Amalrich af Bena om Skabelsen II, 269.

Ambrosius om Arvesynden III, 383. Bøn for de Afdøde IV, 2, 476. Det kirkelige Embede IV, 2, 179. Forsoningen IV, 1, 361. Messeofferet IV, 2, 282. Sacramenterne IV, 2, 205.

Anaxagoras, det teleologiske Bevis II, 18. om Verdens Dannelse I, 22. 258.

Anaximander om Verdens Tilblivelse II, 265.

Angelus Silesius om Guds Forhold til Verden II, 270 f.

Anselm af Canterbury om Christi Forsoning IV, 1, 386 f. Cur Deus homo IV, 1, 121. 386 f. Kirkelæren I, 256 ff. ontologiske Bevis II, 32 f. Tro og Viden I, 162 191. Den frie Vilje III, 263.

Apostles, De tolv, Lære om Eucharistien som Offer IV, 2, 280.

Aristoteles om Aand og Natur II, 316 f. Godt og Ondt III, 23 f. Guds Egenskaber II, 166. Guds Tilværelse II, 259. Det kosmiske Liv II, 316. Længsel efter Gud IV, 2, 445. Materie og Form II, 259 f. Mysterierne I, 118. Sjelens Tilværelse knyttet til Legemets II, 308. Sjelens Udødelighed IV, 2, 444. Hans System I, 23 f. Verdens Tilblivelse II, 259.

Arius om Sønnen II, 206 f

Artemon om Christus II, 208.

Athanasius om Absolutionen IV, 2, 192. Arvesynden III, 382.

Christi Fornedrelse IV, 1, 279. Christi Forsoning IV, 1, 384 f. Treenigheden II, 188. 210.

Augustin om Apokatastasis III, 352. Arvesynden III, 385. 408. Barnedaaben IV, 2, 234. Boden IV, 2, 192. Bortgangnes Forbøn IV, 2, 470. Bøn for de Døde IV, 2, 476. Christi Forsoning IV, 1, 386. Nedfart til Hades IV, 1, 317. Opstandelse IV, 1, 326. Døden III, 1. 106. 219. Eucharistien som Offer IV, 2, 282. Dens Tilbedelighed IV, 2, 262. Frelsesaabenbaringen I, 107. Frelsens Forberedelse IV, 1, 100 f. Gud II, 9. 88 f. Guds Almagt II, 120. — Egenskaber II, 168. Den absl. Gudserkjendelse IV, 2, 437. Guds Væsen II, 88 f. Helliges Forbøn IV, 2, 478. Incarnationen IV, 1, 120. Kjærligheden II, 90. Livsens Træ II, 367. IV, 2, 277. Naadevalget IV, 1, 49 f. Opera supererogatoria IV, 2, 421. Gl. Test.s Ritualhandlinger IV, 2, 210. Sacramenterne IV, 2, 206. Sjel og Aand II, 335. Skabelsen II, 233. Skriften IV, 2, 128. Skriftemaalet IV, 2, 194. Den timelige Straf IV, 2, 189. Syndens Frivillighed III, 56. Dens Ubegribelighed III, 105. Væsen III, 26. Syndefaldets Følger IV, 1, 92. Traducianismen II, 309. Treenigheden II, 188. 211. Troen I, 161.

B.

Baader I, 178.

Baco om Adams Synd II, 84. III, 188 f.

Bajer om Gjenfødelsen IV, 2, 366. Guds Sanddruhed II, 140. Guds Visdom II, 137 f. Den retfærdiggjørende Tro IV, 2, 365.

Bajus om det naturlige Menneskes Gjerninger III, 271 f. Prædestinatianismen IV, 1, 59.

Bannes om Naadens Forhold til den frie Vilje IV, 2, 346.

Barclay om Retfærdiggjørelsen af Troen IV, 2, 368.

Barnabas Brev om Christi Fyldestgjørelse IV, 1, 381.

Basilius om Skjærsilden IV, 2, 476.

Baumgarten Crucius om Mellemtilstanden IV, 2, 482.

Baur om Retfærdiggjørelsen af Troen IV, 2, 376 f. Underet IV, 1, 24.

Bayle om Arvesynden III, 403.

Beck om Retfærdiggjørelsen af Troen IV, 2, 377 f.

Bellarmin om Kirken IV, 2, 46. 47. Troen I, 199. prædeterminatio physica IV, 2, 347.

Bengel om Apokatastasis III, 356. 1 Petr. 3, 18 f. IV, 1, 333.
Bernhard af Clairveaux om Abælard I, 162. Christi Fyldestgjørelse IV, 1, 351. Incarnationen IV, 1, 121. Saligheden I, 27. IV, 2, 438.
Beza om Skylden III, 189. Syndens Oprindelse III, 99.
Biel, Gabriel, om Semipelagianismen III, 266. Den frie Vilje III, 260.
Bonaventura om Arvesynden III, 397. Christologi IV, 1, 210 f. 270. 285.
Bossuet om Eucharistien IV, 2, 254. Messeofferet IV, 2, 273.
Bucer om Striden ang. Retfærdiggjørelsen IV, 2, 324 f.
Buddeus om Guds Helighed II, 90. Om den retfærdiggjørende Tro IV, 2, 365.
Bøhme om Retfærdiggj. IV, 2, 368. Om Verdens Tilblivelse I, 34. II, 270.

C.

Calvin om Absolutionen IV, 2, 184. Eucharistien IV, 2, 264. Guds Erkjendelse II, 172. Forudviden II, 113. Raadevalget IV, 1, 58 f. Skylden III, 189. Udvælgelsens Uvished I, 203 f.
Campeggi om Striden ang. Retfærdiggjørelsen IV, 2, 323.
Cartesius om Aand og Natur II, 319. Guds Væsen II, 85. Gud som vilkaarlig Vilje II, 85. III, 188. Substansen II, 319.
Chateaubriand om Syndefaldet III, 218.
Chemnitz om Dødssynd og tilgivelig Synd IV, 2, 371. Troens Vished I, 209. Den frie Vilje IV, 2, 360.
Christoph von Stadion om Striden ang. Retfærdiggjørelsen IV, 2, 323 f.
Chrysostomus om Boden IV, 2, 192. Bøn for de Afdøde IV, 2, 477. Skriftemaalet IV, 2, 194.
Cicero om consensus gentium II, 25. Forsynet II, 426. Hans Hortensius IV, 1, 101. Religionen I, 13. Samvittigheden III, 170. Sjelens Udødelighed IV, 2, 444. Skylden III, 170. Philosophiske Systemer I, 132 f. Tro I, 193. Uraabenbaring I, 115.
Clemens Alexandrinus om Christendommen I, 108. Christi Fyldestgjørelse IV, 1, 383. Frelsens Forberedelse IV, 1, 100. Logos II, 170. Philosophien I, 3. Sandheden før Christus I, 106. Synden som frivillig III, 381. Treenighedslæren II, 203.

Clemens Romanus om Christi Fyldestgjørelse IV, 1, 381. Det kirkelige Embede IV, 2, 87 f. Traditionen IV. 2, 173. Treenigheden II, 202. Tro og og Kjærlighed I, 160.
Coelestin om Arvesynden III, 385. Naadevalget IV, 1, 60 f.
Comte Aug. om Aand og Natur II, 331. Syndens Væsen III, 36. Hans System I, 39.
Cyprianus om Arvesynden III, 383. Christi Fornedrelse IV, 1, 278. Det kirkelige Embede IV, 2, 94. Eucharistien som Offer IV, 2, 281. Det naturlige Menneskes Samvittighed I, 106. Syndsbekjendelse IV, 2, 193.
Cyrill af Alexandrien om Christi dobbelte Natur IV, 1, 193.
Cyrill af Jerusalem om Bøn for de Døde IV, 2, 477. Christi Fyldestgjørelse IV, 1, 385. — Nedfart IV, 1, 317. — Person IV, 1, 194. De Helliges Forbøn IV, 2, 478. Messeofferet IV, 2, 281. Syndens Frivillighed III, 381.
Cædmon I, 106. IV, 1, 318 f. Christi Nedfart til Hades IV, 1, 318 f. Englenes Fald III, 116. 230.

D.

Damascenus, Joh. om Christologien IV, 1, 175. 206. Guds Almagt II, 120. Guds Væsen II, 88.
Damasus, Pave, om Christi to Naturer IV, 1, 158.
Dante om Christusaabenb. i Hades I, 106. Opstandelseslegemet IV, 2, 489. Paradiset IV, 2, 443.
Darwin Transmutationstheori II, 21. 303.
David af Dinanto om Skabelsen II, 269.
Daub om Judas' Anger III, 123 f.
Delitzsch om Sjelene i Hades IV, 2, 462.
Diodor af Tarsus om Guds Tilværelse II, 11.
Diognet, Brevet til, om Aabenbaringen I, 161. Christi Fyldestgjørelse IV, 1, 381. Frelsens Forberedelse IV, 1, 98.
Dionysius af Alexandrien om Treenigheden II, 206.
Dionysius Areopagita om Englene II, 442. Guds Erkjendelse II, 174. Guds Væsen II, 88.
Dionysius af Rom om Treenighedslæren II, 206.
Dorner om Arvesyndens Straf III, 375. Christi Fornedrelse IV, 1, 291 f. — dobbelte Natur IV, 1, 241 f. 243 f. — dobbelte Stand IV, 1, 265. Guds Alvidenhed II, 116. Retfærdiggjørelsen IV, 2, 366.

Duns Scotus om Christi Fornedrelse IV, 1, 394. det Gode III, 102. 188. Guds Væsen II, 84. Skabelsen II, 262.
Døllinger om den frie Vilje III, 310 f. IV, 2, 361.

E.

Eckart, Mester, om Gud som den rene Væren II, 79. Hans Mystik I. 34. Naturens Forening med Gud IV, 1, 152. Skabelsen II, 269. Synden III, 29 f.
Eleaterne, deres Princip II, 77. Om Verdens Tilblivelse II, 266.
Epiktet om Aand og Natur II, 325; at adlyde Guddommen I, 59; at prise Guddommen I, 48. Menneskets II, 325. Resignation III, 169. Selvmord I, 177. Verdenssjelen I, 32.
Erasmus Rotterdamus om den frie Vilje III, 262. Strid med Luther (Excurs) III, 278 ff.
Erigena Joh. Scot. om Aand og Natur II, 325. Apokatastasis III, 352 f. Gud II, 78. Pantheisme II, 325, IV, 2, 412. Skabelsen II, 268. Syndens Væsen III, 27.
Euripides om Arvesynd III, 379. Døden I, 172. Skjæbnen I, 174. III, 168. Skylden III, 165.
Eusebius om „Evangelisterne" IV, 2, 119 f.
Eutyches om Christi dobbelte Natur IV, 1, 193 f.

F.

Farrar, Dr., om de evige Straffe III, 358 f.
Fechner om Aand og Natur II, 330.
Fichte om Aand og Natur II, 327. Christi dobbelte Natur IV, 1, 288 f. Gud som det absl. Jeg II, 79. Guds Egenskaber II, 174. Selvbestemmelsen II, 377. Troen I, 185.
Flacius om Arvesynden III, 398.
Frank om Guds Forudviden II, 114 f.

G.

Gerhard, Joh., om Arvesynden III, 399. Christi Forsoning IV, 1, 434. Daabens Virkning I, 166. Fornuften I, 110 f. Guds Egenskaber II, 168. Guds Salighed II, 140. Guds Viden II, 109. Guds Vrede III, 145. Retfærdiggjørelsen identisk med Syndsforladelsen IV, 2, 306.
Geß om Christi Fornedrelse IV, 1, 290.
Geulinx, Occasionalismens Ophavsmand, II, 319 f.
Gottfred Olearius om Christi Forsoning IV, 1, 435.
Gottschalk om den dobbelte Prædestination IV, 1, 55.

Gregor af Nazians om Christi Forsoning IV, 1, 384. Treenigheden II, 210 f.
Gregor af Nyssa om Christi Forsoning IV, 1, 384. Guds Væsen II, 88. Den hinsidige Straf III, 352.
Gregor den Store om Guds Straffedomme IV, 1, 92. Messeofferet IV, 2, 282. Skjærsilden IV, 2, 477. Thomas' Vantro IV, 1, 338.
Grotius, Hugo om Forsoningen IV, 1, 405 f.

H.

v. Hartmann om Naturens Hensigtsmæssighed II, 21; det Onde III, 93. Philosophie des Unbewußten IV, 2, 37; det Ubevidste I, 37. Verdens Tilblivelse II, 274 f.
Hase om Retfærdiggjørelsen efter kath. og luth. Opfatning IV, 2, 378. Den frie Vilje III, 313 f.
Hegel om Aand og Natur I, 328 f. Det Absolute II, 53. Arvesynden III, 405 f. Det kosmologiske Bevis II, 15. Det ontologiske Bevis II, 34 f. Det teleologiske Bevis II, 17 f. 21. Christendommen II, 2. Christi dobbelte Natur IV, 1, 239 f. Gud som den Absolute II, 80 f. Guds Egenskaber II, 174 f. Guds Nærværelse II, 99. Gudsbegrebet II, 80 f. Gudmenneskets I, 230. Menneskets opr. Fuldkommenhed II, 372. Religion I, 10. Skabelsen II, 274. Syndens Væsen III, 33 f.; hans System I, 35 f. Treenighedslæren II, 213 f. Underet IV, 1, 24.
Heinrich, Dr., om Arvesynden III, 394. Skriften IV, 2, 143. Den frie Vilje III, 303 f.
Hermas, Pastor, om præcepta et consilia IV, 2, 420; de førkristelige Retfærdige IV, 1, 316.
Hermogenes, om Godt og Ondt III, 26. Skabelsen II, 261.
Hesiods Theogoni I, 118.
Hieronymus, om Guds Absoluthed II, 87. Marcusevangeliet IV, 2, 147, opera supererogatoria IV, 2, 421.
Hilarius, om Christi Forsoning IV, 1, 385 f. Nedfart VI, 1, 317. Guds Absoluthed II, 87.
Hilarius, Pictaviensis, om Christi Fornedrelse IV, 1, 280.
Hildebert af Lavardin, om Guds Absoluthed II, 89.
v. Hofmann, Christi Forsoning IV, 1, 413 ff. Skriftbevis I, 252.
Hollaz, om Arvesynden III, 399. Fornuften I, 110 f. Forsynet II, 415. Gjenfødelsen, Forudsætning for Retfærdiggjørelsen

IV, 2, 366. Guds Egenskaber II, 173 f. Kjærligheden I, 167, revelatio naturalis I, 106. Troen I, 165 f. den retfærdiggjørende Tro IV, 2, 365. Den frie Vilje i Omvendelsen IV, 1, 78.
Homer, om Døden III, 227. Offertanken IV, 1, 368. Skjæbnen III, 160. Synden som Daarskab III, 163 f.
Horatz, om Arvesynd III, 379.
Hume, om Causalitetsloven II, 11. Det kosmologiske Bevis II, 11. Skepticismus I, 183. Underet IV, 1, 25.
Huss, om Sacramentets Gyldighed IV, 2, 212. Prædestination IV, 1, 56.
Høfling om de Christnes alm. Præstedømme IV, 2, 85.

J.

Ignatius, om det kirkelige Embede IV, 2, 89 f. Roms Kirke IV, 2, 103. Treenigheden II, 202. Troen og Kjærligheden I, 160 f.
Irenæus, om Arvesynden III, 382 f. Christi Fornedrelse IV, 1, 278. Forsoning IV, 1, 382 f. Nedfart IV, 1, 316. Det kirkelige Embede IV, 2, 92. Guds Personlighed II, 88. Menneskets Aand II, 334. Roms Kirke IV, 2, 94. Syndsbekjendelse IV, 2, 193. Traditionen IV, 2, 166 f. Treenigheden II, 203.
Isidor Hispaliensis, om den frie Vilje III, 263.

J.

Jansen, Cornelius, om Prædestinationen IV, 1, 59.
Johannes Cassianus, om Semipelagianisme III, 401.
Justinus Martyr, om Christi Aabenbarelse i Hades I, 106. Fyldestgjørelse IV, 1, 382. Nedfart IV, 1, 316. Christologi IV, 1, 450. Englelæren II, 204. Frelsens Forberedelse IV, 1, 99 f. Guds Personlighed II, 88. Guds Udødelighed III, 230. Logos I, 105. 117. II, 170. Menneskets Ansvar III, 380. Treenigheden II, 202 f.
Juvenal, om Guderne I, 122. Skylden III, 170.

K.

Kahnis, om Guds Salighed II, 144.
Kant, om Aand og Natur II, 321 f. Arvesynden III, 405. Det kosmologiske Bevis II, 11. Det teleologiske Bevis II, 19. 22. Christi Forsoning IV, 1, 409 f. Christi dobbelte Natur IV, 1, 225 ff. Erkjendelsen II, 321 f. Erkjendelsen af Gud II, 167. Eucharistien IV, 2, 264. Guds Væsen II, 86. Religionen I,

9. Sjelens Præexistens II, 306. Syndens Væsen III, 32 f Tilværelse efter Døden IV, 2, 445 f. Den frie Vilje III, 93.
Kierkegaard, Søren, hans Individualisme I, 142.

L.

Lactans, om det Gode og Onde III, 26.
Lange, J. P., om Retfærdiggjørelsen af Troen IV, 2, 376.
Latermann, om den frie Vilje IV, 1, 79 f.
Leibnitz, om Aand og Natur II, 320. Arvesynden III, 403 f. Christi Nærværelse i Eucharistien IV, 2, 249. Eucharistiens Terminus a qvo IV, 2, 259 f. Eucharistiens Tilbedelighed IV, 2, 262 f. Guds Tilværelse II, 11. Harmonia præstabilita I, 178. II, 425. De Helliges Forbøn IV, 2, 475. Meritum IV, 2, 419. Messeofferet IV, 2, 272. Monadelære II, 320. Metaphysisk og ethisk Nødvendighed II, 237. Det Onde III, 96. Opera satisfactoria VI, 2, 428. Striden om Retfærdiggjørelsen IV, 2, 325 f. Sjelens Udødelighed IV, 2, 446. Skabelsen II, 237. De evige Straffe III, 331 f.
Leo den Store, om Christi dobbelte Natur IV, 1, 175 f. 197 ff.
Lessing, om den guddommelige Aabenbaring I, 194. Skrifttroen I, 229. De evige Straffe III, 332.
Limborch, om Christi Forsoning IV, 1, 403. Retfærdiggjørelsen af Troen IV, 2, 367.
Locke, John, I, 183; om Aand og Natur II, 326 f.
Lombardus, Petrus om Christi Fornedrelse IV, 1, 282. Creatianisme II, 308. Dæmonerne III, 131. Menneskenatur IV, 1, 159. Syndens Væsen III, 29. Tro I, 161 f. Den frie Vilje III, 263.
Lotze, om Aand og Natur II, 329 f.
Lucidus, hans Prædestinatianismus IV, 1, 55.
Luthardt, om Luthers Determinisme III, 297.
Luther (som Privatlærer) hans Antinomisme IV, 1, 354. Om Christi Allestedsnærværelse IV, 1, 178 f. Christi Forsoning IV, 1, 396. IV, 1, 417 (Excurs). Nedfart IV, 1, 321 f. Christologi IV, 1, 212 f. De Christnes alm. Præstedømme IV, 2, 82 f. Deres Gjerninger IV, 2, 408 f. Deres Pligter IV, 2, 403. Økumenisk Concil IV, 2, 18. Determinisme III, 279 f. 294 f. IV, 1, 74. 80. IV, 2, 338. 356. 411. De servo abitrio III, 295. Dødssynd og tilgivelig Synd IV, 2, 354. 370. 409. Det kirkelige Embede IV, 2, 112 ff. (Excurs). Gode Gjerninger som Troens

Frugt IV, 2, 407. Den aabenbarede og den skjulte Gud III, 292 f. Guds Erkjendelse II, 172. Guds Væsen II, 89. De Helliges Forbøn IV, 2, 481 f. Jakobs Brev IV, 2, 150. Johannes Abenb. IV, 2, 150. Judæ Brev IV, 2, 150. Kirken IV, 2, 6. Den „lande" Kirkes Ufejlbarhed IV, 2, 23. Lovens Betydning IV, I, 420 f. 423 ff. Lovens Opfyldelse IV, 2, 401 f. Mellemtilstanden IV, 2, 481. Naadevalget IV, 1, 56 ff. Retfærdiggjørelsens Betingelse IV, 2, 369 f. Skjærsilden IV, 2, 481 f. Skriften IV, 2, 150. De udøbte Børns Straf. III, 374. Synden III, 31. 1 Tim., 2, 4 III, 296 f. Tro, levende IV, 1, 407 f. IV, 2, 326 f. 362. Underet IV, I, 27 f. Den frie Vilje, Strid med Erasmus III, 278 ff. (Excurs).

M.

Major, Georg, om den frie Vilje IV, 2, 360.
Marcion, om det gl. Test.s Gud II, 167.
Marcus Aurelius, om Mennesket II, 325 om Sjelen I, 32.
Martensen, om Advokatskabs III, 345, 355. Arvesynden s Straf III, 375. Christi Fornedrelse IV, 1, 290. Christi Nedfart IV, 1, 322 f. Djævelen III, 122. Døden III, 222 f. Guds Allestedsnærværelse II, 101. Guds Forudviden II, 113 f. Guds Personlighed II, 53. Guds Salighed II, 142. Mellemtilstanden purgatorisk IV, 2, 461, 482. Retfærdiggjørelsen IV, 2, 375. De Saliges Forbøn IV, 2, 482. Sjelen II, 298, Tohu Babohu III, 234 f.
Melanchton, om Determinismen III, 190, 298. Luthers IV, 2, 356, 358 f. Dødssynd og tilgivelig Synd III, 74. IV, 2, 370. Guds Egenskaber II, 168. Kirkens Forhold til Staten IV, 2, 39. Primatet IV, 2, 111. Synden III, 31. Syndens Oprindelse III, 81 ff. 98. Den frie Vilje IV, 2, 359.
Melchizedek, IV, 1, 108.
Meyer, om Eph. 1, 10. III, 345 f.
Mill, John St., om Aand og Natur II, 331. Axiomerne I, 192 f. Godt og Ondt III, 36 f. Hans System I, 41 f. Den frie Vilje III, 84 f.
Moleschott, om Tænkningen I, 37.
Molina IV, 2, 350. 353.
Müller, Julius, om Sjelens Præexistens II, 305 f.
Müller, Max, om de ældste Navne for Gud I, 4. II, 386.
Möhler, den kath. Lære om Arvesynden III, 390 f. 398. Gjen-

fødelsen IV, 2, 301. Kirken IV, 2, 48. Kirkens Ufejlbarhed I, 220. Den kath. og luth. Opfatning af Kirken IV, 2, 57. Mellemtilstanden IV, 2, 480. Meritum de congruo III, 260. Opera supererogatoria IV, 2, 421. Retfærdiggjørelse af Troen IV, 2, 375. Traditionen IV, 2, 162.

N.

Nägelsbach I, 120. 169. III, 19. IV, 1, 366. 373. 375.
Neander, om Retfærdiggjørelsen af Troen IV, 2, 374.
Nestorius, om Christi dobbelte Natur IV, 1, 191 f.
Newman IV, 2, 112.
Nilsen, Rasmus, om Tro og Viden I. 190.
Nitzsch, om Apokalypsen III, 356. Retfærdiggjørelsen af Troen IV, 2, 375.

O.

Occam, Will., Nominalismen IV, 1, 394.
Olshausen, om Retfærdiggjørelsen af Troen IV, 2, 375.
Origenes, om Apokatastasis III, 350 f. Barnedaaben IV, 2, 234. Christi Fornedrelse IV, 1, 279. Christi Forsoning IV, 1, 384. Christi Opstandelseslegeme IV, 1, 326. Englelæren II, 442. Frelsens Forberedelse IV, 1, 100. Guds Personlighed II, 56. Guds Væsen II, 88. Logos II, 334. Menneskets Aand II, 334. Naadevalget IV, 1, 48. Opera supererogatoria IV, 2, 420 f. Opstandelseslegemet IV, 2, 485 f. 487. Sjelens Præexistens II, 305. Skabelsen II, 225 ff. 267. Skjærsilden IV, 2, 476. Skriftemaalet IV, 2. 193 f. Syndens Væsen III, 26. Treenighedslæren II, 204 f. Verdens Emanation af Sønnen II, 78.
Osiander om Retfærdiggj. IV, 2, 364.

P.

Pascal, om Erkjendelsen II. 193. Kjærligheden II, 356. Mennesket som Synder III, 220 f. Den menneskelige Tænkning II. 193 f. Troen I, 146 f.
Paulus, af Samosata, om Christus II. 208.
Pelagius, om Arvesynden III, 384 f. Den frie Vilje IV, 1, 49.
Peter, Apostelen, som Kirkens Grundvold IV, 2, 55. Den kath. Opfatning IV, 2, 101.
Petersen, Fr. Prof., om Skabelsen II, 273.
Perrone, om Kirkens Ufejlbarhed I, 220.
Pfleiderer om Apokatastasis III, 356 f.

Philippi, om Christi Nedfart IV, 1, 302. Forsoningen IV, 1, 415. Luth. Lære om Naadevalget IV, 1, 75. Forholdet mellem den kath. og den luth. Opfatning af Retfærdiggjørelsen IV, 2, 378. Timelig Straf IV, 1, 358.

Philo, om Aand og Natur II, 318. Det teleologiske Bevis II, 18. Gud II, 83. Guds Egenskaber II, 166. Inspiration IV, 2, 152. Logos I, 12. 72 f. II, 201. IV, 1, 377. Verdens Tilblivelse II, 260.

Polykarp, om Christi Fyldestgjørelse IV, 1, 381. Det kirkelige Embede IV, 2, 92.

Pontoppidan, Forklaring om Forsoningen IV, 1, 406.

Platon, om Arvesynden III. 379. Det teleologiske Bevis II, 18. Døden III, 219. Dommen efter Døden IV, 2, 484. Tilstanden efter Døden I, 58. Eros I, 122. II, 201. IV, 1, 376. Godt og Ondt III, 21. Gud I, 122. II 83. Guds Egenskaber II, 165. Guds Tilværelse II, 9. Gud som Faderen I, 122. Gud og Verden I, 48. Gudernes Vrede III, 143 f. Guldalderen II, 384 f. Kjærligheden II, 316. Legemet II, 296. IV, 2, 462. λόγος θεῖος I, 124. IV, 1, 90. IV, 2, 452. Menneskets Aand og Natur II, 314 f. En gudmenneskelig Midler I, 70 f. Phædon I, 58 f. II, 315. Phædros II, 315. Saligheden, Længsel derefter, IV, 2, 445. 450. Sjelen II, 304. 314. Sjelens Udødelighed IV, 2, 446 f. 448. Skabelsens Formaal II, 245 f. Skylden III, 164 f. Slægtsskyld IV, 1, 373. Straffen III, 185. Symposion II, 316. Timæos II, 314. 385. Treenigheden II, 200 f. Verdens Gudbilledlighed II, 245 f. Verdens Tilblivelse II, 258. Uraabenbaring I, 115.

Plinius, om Trangen til Frelse IV, 1, 91.

Plotin, I, 178, om Tilværelsens Princip I, 63.

Plutarch, om Guderne I, 37. Mithra som Midleren I, 72. Mysterierne I. 119. Syndsbekjendelsen i Myster. IV, 2, 184. Straffen III, 185 f.

Pusey, Dr., IV, 2, 111 f.

Q.

Quenstedt, om Aabenbaringen I, 108. Daaben I, 166. Forsynet II, 415. Guds Egenskaber II, 168. Guds Retfærdighed II, 129. Guds Salighed II, 140. Helgernenes Forbøn IV,

1, 365. Troen I, 164 f. Underet IV, 1, 26. Den frie Vilje IV, 2, 360.

Quesnel, Paschasius, om det naturlige Menneskes Gjerninger III, 272 f.

R.

Rambach, om Christi Forsoning V, 1, 435.

Reinhard, om Underet IV, 1, 25.

Richard, Victorineren, om Treenigheden II, 90.

Ritschl om Arvesynden III, 407 f. Forsoningen IV, 1, 410 f. Christi dobbelte Natur IV, 1, 229 f. Guds Vrede III, 145 f. Løn og Straf III, 192 f. Syndens Følge III, 210. Straffen III, 192 f.

Rothe om Christi dobbelte Natur IV, 1, 242 f. Dæmonerne III, 120. Guds Forudviden II, 113. Kirkens Forhold til Staten IV, 2, 40. Verdens Evighed II, 248.

Rousseau III, 42. om Underets Mulighed IV, 1, 6.

Rückert, Fr., om det Onde som æstetisk Nødvendighed III, 90.

Ruysbrok om Erkjendelse af Gud II, 171.

Røhr, Christologi IV, 1, 223 f.

S.

Sabellius om Treenigheden II, 209.

Satolli om den frie Vilje III, 257. 268. 305 f.

Scheeben om Arvesynden III, 393. Christologi IV, 1, 271 f. 287. Concupiscens III, 395. Den frie Vilje III, 301 f.

Schelling om Aabenbaringen I, 194. Aand og Natur II, 327 f. det Absolute II, 80. Christi dobbelte Natur IV, 1, 239. Englelæren II, 440 f. Sjelen II, 298. Skabelsen II, 273.

Schiller om Legemet II, 296.

Schleiermacher om Apokatastasis III, 353 f. Christi Forsoning IV, 1, 412 f. Christi Himmelfart og Sede ved Faderens Højre IV, 1, 328. Christi dobbelte Natur IV, 1, 232 ff. Christi Nedfart IV, 1, 324. Christi Opstandelse IV, 1, 325. Christendommen I, 261. Djævlelæren III, 132. Englelæren II, 441. Guds Almagt II, 119. Guds Egenskaber II, 169. Guds Forudviden II, 116. Guds Visdom II, 138. Kirken kath. og luth. Opfatning IV, 2, 58; det Ondes Oprindelse III, 97. 99. Religionen I, 10 f. Retfærdiggjørelsen af Troen IV, 2, 373 f. Skriftbeviset I, 252. Syndefaldet III, 89. 403.

Syndens Oprindelse III, 191. Syndens Væsen III, 32. Den chr. Tro's Vorden I, 230 f.
Schopenhauer, II, 82. om det Onde III, 92.
Seneca om Trangen til Frelse IV, 1, 90. Samvitigheden III, 170. Skylden III, 169 f. Syndsbekjendelse IV, 2, 184. Tro I, 194. Verden III, 168. Verdens Ondskab I, 66.
Shakespeare Macbeth I, 135. Samvittighedens Digter III, 162 f.
Socin se Socinianisme.
Sokrates om Lykke og Straf efter Døden III, 337 f. IV, 2, 450 f.
Sonerus, Ernestus, om de evige Straffe III, 331.
Sophocles, Antigone I, 114. om Arveskyld III, 379 f. Arvesynd III, 379. Skjæbnen I, 173. III, 161. Slægtsskyld IV 1, 373. Zeus I, 170.
Spencer, Herbert, om Aand og Natur II, 232. Godt og Ondt III, 38 f. Guds Personlighed II, 54. Det Religiøse II, 17. 29. Hans System I, 43 f. Den frie Vilje III, 83. Universets Oprindelse II, 12 f.
Spener om de Christnes alm. Prestedømme IV, 2, 84. Forsoningen IV, 1, 406 ff. Guds Straf IV, 1, 357. Retfærdiggjørelsen af Troen IV, 2, 369.
Spinoza om Christi dobbelte Natur IV, 1, 237 ff. Gud som Personlighed II, 52. Gud som Substansen II, 79. 326. Gudserkjendelse II, 174. Skabelsen II, 262 f. Underet IV, 1, 24.
Strauss om Arvesynden III, 407. det historico-theologiske Bevis for Guds Tilværelse II, 27. det kosmologiske II, 11 f. det moralske II, 30 f. det ontologiske II, 34. teleologiske II, 20. Djævlelæren III, 132. Gudsbilledet II, 373. Hegels Christologi IV, 1, 240 f. de sociale Interesser I, 134. Korset III, 229. Menneskets opr. Fuldkommenhed II, 372 f. det Onde III, 89. en absolut Personlighed II, 52. Syndefaldet III, 109 f. Treenighedslæren II, 215.

T.

Tacitus om Menneskelivet IV, 1, 90.
Tatian om Skjæbnen III, 380. Treenighedslæren II, 203 f.
Tauler om Gudserkjendelsen II, 171.
Tertullian om Aabenbaring og Fornuft I, 109. Aand og Natur II, 335. Arvesynden III, 383. Bøn for de Døde IV, 2, 476.

Christi Nedfart IV, 1, 316. Gud II, 44. Guds Almagt II, 121. det Legemliges Nødvendighed I, 34. De poenitentia IV, 2, 191. Roms Kirke IV, 2, 103 f. Samvittigheden I, 106. Synden IV, 1, 48. Traditionen IV, 2, 167. Traducianismen II, 309. Troesregelen IV, 2, 128.

Thaddæus, Prædiken IV, 1, 315.

Themistes om de eleusinske Mysterier I, 119.

Thomas Aqvinas om Aandens Skabelse III, 378. Arvesynden III, 368. Creatianismen II, 308. Christi Fornedrelse IV, 1, 283 f. Christi Forsoning IV, 1, 351. 390 Christi dobbelte Natur IV, 1, 209. Christi Nærværelse i Eucharistien IV, 2, 258. Christi Person IV, 1, 170. Eucharistien som Offer IV, 2, 282 f. Fides explicita og implicita I, 163. Frelsens Forberedelse IV, 1, 101 f. Gratia Christi IV, 1, 207 f. Guds Tilværelse II, 10. Guds Væsen II, 84. 89. Gudserkjendelse II, 171 f. Kirken IV, 2, 46. Incarnationen IV, 1, 119 f. 134. 137. Menneskets Aand II, 335. Opera supererogatoria IV, 2, 421. Peccatum actuale, de, der do uden saadan III, 374. Syndens Overførelse III, 376 f. Syndens Væsen III, 27 f. Treenigheden II, 188 f. Underet IV, 1, 7 f. 15. 18. 25 f.

Thomas af Bradwardin om Semipelagianismen III, 266.

Thomasius om Christi Fornedrelse IV, 1, 290. de Saliges Legemer IV, 2, 462. Den frie Vilje IV, 2, 360.

V.

Valla, Laurentius, Determinisme III, 297.

Vincentius Lerinensis, Commonitorium IV, 2, 168.

Vilmar om de Christnes alm. Præstedømme IV, 2, 84 f.

Vogt, Carl, om Tænkningen I, 37.

Voltaire om Gudsbegrebet I, 18. Guds Tilværelse II, 9.

W.

Wegscheider om Retfærdiggjørelsen af Troen IV, 2, 367. Underet IV, 1, 25.

Weigel om Retfærdiggjørelsen af Troen IV, 2, 368.

De Wette om Mellemtilstanden IV, 2, 482. opera supererogatoria IV, 2, 424.

Wicliff om Naadevalget IV, 1, 55. Sacramenternes Gyldighed IV, 2, 212.

X.

Xenophanes om Enheden i Verden I, 31.

Z.

Zwingli, Christologi IV, 1, 213 ff. Eucharistien IV, 2, 263. Syndefaldet III, 99.

Æ.

Æschylos Iphigeneia IV, 1, 375. Orestes III, 165. Prometheus I, 69 f. IV, 1, 93. 376. Om Skjæbnen I, 173 f.

Ø.

Øtinger om det Legemliges Nødvendighed I, 34.

Af **Dr. K. Krogh-Tonning** er tidligere udgivet:

Den christelige Opdragelseslære. Kr. 3.80; i Velskbind Kr. 4.50; i Shirtingsbind Kr. 4.60.

Troeslære til Brug ved højere Religionsundervisning. Femte betydelig forkortede Udgave af „Den christelige Troeslære". Kr. 2.50; i Velskbind Kr. 3.00.

Om det kirkelige Embede og dets Functioner. Kr. 2.50; i Velskbd. Kr. 3.30; i Shirt. Kr. 3.70.

Om Inspirationen. Kr. 0.50.

Kirken og Reformationen. Kr. 1.30; i Velskbd. Kr. 1.85; i Shirt. Kr. 2.40.

Ord og Sakrament. Kr. 1.00; i Velskbd. Kr. 1.70.

Om den ældste kirkelige Apologi. En Charakteristik i Grundtræk. Kr. 2.00; i Velskbd. Kr. 2.70; i Shirt. 3.30.

Kirkelig Fattigpleie. Kr. 0.40.

Guds Ord og Bøn. Til Lærdom, Formaning og Trøst. Ordnet efter Katekismen. Kr. 2.50; i Velskbd. Kr. 3.25; i Originalbd. Kr. 3.50 og Kr. 3.80; i myge engelske Bd. Kr. 4.25.